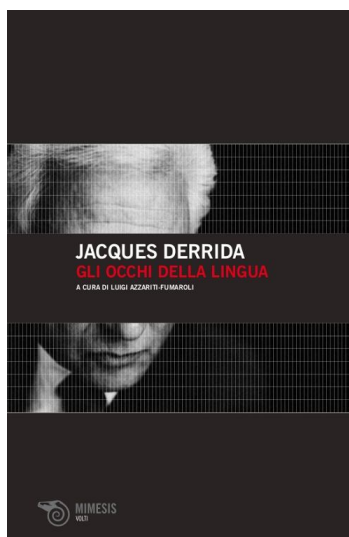


Jacques Derrida

# GLI OCCHI DELLA LINGUA



*Movendo da una lettera del 1926 di Gershom Scholem a Franz Rosenzweig sulla condizione della lingua ebraica Derrida affronta i temi dell'ebraismo, del sionismo, della spettralità e del messianismo, ricongiungendoli alla più generale questione del Nome di Dio. Ne nasce un significativo contributo per riflettere su alcuni dei motivi che caratterizzano l'ultimo tempo dell'Opera del filosofo francese e per lasciare spalancare lo sguardo sull'oscura vertigine della lingua.*





N. 65

*Collana diretta da Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio*

Jacques Derrida

# GLI OCCHI DELLA LINGUA

a cura di  
Luigi Azzariti-Fumaroli



Titolo originale dell'opera:  
*Les yeux de la langue* de Jacques Derrida

Copyright © Editions Galilée 2012.

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono* +39 0224861657 / 0224416383  
*Fax*: +39 02 89403935  
*E-mail*: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)



Luigi Azzariti-Fumaroli

## SUL CIGLIO DELLA LINGUA

### *La rivelazione denegata*

Calcando le orme di quell'Isacco Kumer nella cui indole remissiva, taciturna, talora scontrosa, ma pronta a ravvivarsi nella speranza di poter giungere nella Terra d'Israele Shemuel Agnon in *Appena Ieri* (1945)[1] trasfigurerà il carattere ed i sentimenti che animarono i protagonisti della Terza Aliyah, Gershom Scholem partì nel 1923 da Trieste diretto in Palestina, il “paese vecchio-nuovo” (“*Altneuland*”), coltivando l'intenzione di cambiarlo, pur non negandolo[2]. «La speranza che una società nuova in Terra d'Israele avrebbe reso possibile un rinnovamento religioso, un nuovo rituale e persino una nuova apparizione della *Shekinah* (la presenza divina), era condivisa da molti»[3] – osserva Scholem nella sua autobiografia, dalle pagine della quale, accanto ad una convinta e ferma fiducia verso un risveglio religioso-morale, esito finale d'una forma di organizzazione sociale ispirata da un'assoluta libertà, si trae una ormai compiuta presa di coscienza rispetto alle contraddizioni che stavano alla base della colonizzazione ebraica in Palestina.

Nei suoi ricordi giovanili Scholem, considerando retrospettivamente il percorso che lo condusse in Erez Israel, riconosce con schiettezza che il suo ebraismo, privo di passione nazionalista così come di afflato religioso, nascesse innanzitutto da un impulso anarcoide[4], il quale, se esteriormente si manifestò con

una rottura violenta rispetto alla società ebraica assimilata e dunque con il contesto sociale donde Scholem stesso proveniva, è pur vero ch'esso secondava una istanza d'ordine intellettuale e morale superiore, nascente da un'attitudine precocemente sviluppatasi a liberarsi dalle pastoie proprie d'ogni contesto storico. Sin dal 1916 il futuro interprete della Qabbalah aveva infatti coltivato l'idea che la Nazione ebraica non dovesse considerarsi «una cosa che bene o male esiste e nel cui ambito, secondo le circostanze, l'umano si realizza nel modo migliore, bensì come una determinazione dell'essenza della forma interna dell'ebraismo. Una forma *assoluta* [...]» dotata di «un nucleo interno che è significativamente più profondo e più necessario di quello comunemente sionista [...]. *Il puro concetto nazionale di ebraismo conduce a Erez Israel come ultima meta, ma l'autentico concetto sionistico conduce a Sion*, che viene concepito in un interiore legame con Erez Israel»[5]. L'interiorizzazione del principio sionistico compiuta da Scholem – per definire la quale egli stesso coniò la felice formula di «anarchismo teocratico»[6] – distingue uno spazio in cui l'impegno individuale, assumendo i connotati della *rivolta*, è sì sottratto al tempo storico, ma nondimeno si estroflette quale parte di una collettività, in modo da assumere i caratteri propri del simbolo visibile della vera essenza della redenzione[7]: «Il senso della dialettica del messianismo ebraico sta tutto qui: avanzare verso il nucleo più intimo è nello stesso tempo un avanzare verso l'esterno. La redenzione ripristina le cose nel loro giusto luogo; come tale essa produce quell'intero che non conosce più alcuna distinzione di interno ed esterno»[8]. A questo intero cui guarda pure il messianismo ebraico nella sua tendenza utopica, scandendo la misura della speranza che qualcosa deve accadere in quella medesima forma di *restitutio in integrum* dell'origine in cui si conferma il problema della interiorizzazione della redenzione, Scholem, con un *gesto*[9] che gli è proprio, non sembra tuttavia voler giungere ad attribuire alcuna determinazione. L'insondabile profondità alla quale si dovrebbe pervenire per definire quest'intero



parrebbe irrepresentabile o, tutt'al più, rappresentabile soltanto per denegazione: «il mondo messianico sarà un mondo senza immagini, un mondo in cui “sarà impossibile istituire una qualsiasi relazione tra rappresentante e rappresentato”, il che significa che si manifesterà un essere non più rappresentabile»[10]. In questa impossibilità di definire il proprio oggetto, quanto Scholem attesta sembra essere riconducibile alla necessità di ricorrere ad una sintassi che, eccedendo l'ordine e la struttura del discorso predicativo, si mostri capace di *non* parlare. Sostenere che il mondo messianico sarà un mondo nel quale emergerà una nuova modalità dell'essere non più rappresentabile, in ragione del fatto che l'immagine ed il suo oggetto non potranno più porsi in relazione, ovvero che la *rappresentazione sarà senza rappresentazione*, significa infatti fare premio su di un meccanismo che non soltanto scinde l'attribuzione singolare dalla generalità essenziale, ma trasmuta, nel cuore stesso della sintassi, in affermazione la negatività fenomenica, «quella che il linguaggio comune, inchiodato alla finitezza, dà a intendere in una parola come *senza* o in altre parole analoghe»[11]. Se il momento della redenzione segnerà, nell'interpretazione offerta da Scholem, quello del ripristino di una iniziale unità ed armonia, ciò potrà dunque avvenire – secondo una lettura attenta a sviscerare un senso oggettivo del suo pensiero, a sua volta lambito da un'esegesi decostruttiva, provata da Derrida nelle pagine che seguono – in un movimento che lascia sì tornare ogni cosa al suo posto, ma solo in quanto neutralizza ogni negatività, a cominciare da quella della lingua, favorendo invece quell'eterogeneità assoluta che non priva di nulla se non della possibilità di allontanarsi da sé: «rarefazione assoluta senza la più piccola mancanza»[12].

La difficoltà di esprimere tale “rarefazione assoluta” del *Tiqqùn*, del “processo di restaurazione” che suggella il manifestarsi del regno messianico, quale rivelazione dell'esatto coincidere di «ordine e figura»[13], pare ricevere se non una soluzione almeno una esplicitazione attraverso la procedura ermeneutica adottata da

Scholem nell'abbordare l'opera di Kafka. Questa rappresenta, per lo studioso berlinese, la versione secolarizzata di quel sentimento cosmico che anima la *qabbalah*[14], ma soprattutto essa, in quanto espressione letteraria, permette il radicarsi d'una procedura argomentativa che, prevedendo conclusioni non già di tipo illativo, bensì di tipo sospensivo o indecidibile, consente di ovviare alla logica ed alla grammatica onto-teologiche, favorendo ad un medesimo tempo il mantenersi della *differenza* pura – dell'*Aufschub*[15] –, della “dilazione”, del “rinvio”, in quanto ritardo che viene prima, in quanto orizzonte proprio d'una *dialettica* intesa come negazione dello “spirito del cominciamento” di matrice metafisica, ed immediata affermazione della necessità della ripetizione[16]. Nel regno messianico «tutto sarà come qui – solo cambiato di pochissimo»[17], afferma Scholem, nel tentativo di delucidare il movimento in virtù del quale la venuta del Messia deve coincidere con il ritorno di ciò che è sempre stato come il tutt'altro che non può che essere sempre stato. Identità che ha perso ogni rapporto con sé, ogni memoria di sé, ma che, nondimeno, non si è mai annullata da sé, che «vige, ma non significa»: tale è il senso di quel «nulla della rivelazione» nel quale – per Scholem – parrebbe compiersi il mondo messianico[18]. Il confronto con l'autore praghese che impegna Scholem soprattutto fra il luglio ed il settembre del 1934, nell'ambito del carteggio ch'egli ha con Walter Benjamin, e in particolare sulla scorta del saggio che quest'ultimo ha dedicato a Kafka[19], verte essenzialmente sul modo in cui possa comprendersi «la *ineseguibilità* di ciò che è rivelato», ossia quell'ineseguibilità che riconduce il mondo della rivelazione al proprio nulla[20]. In tale prospettiva Kafka testimonierebbe a favore d'una teologia nella quale la rivelazione, ciò che in essa si manifesta è «come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare»[21]. La perfezione infranta alla quale il mondo poetico di Kafka ci introduce parrebbe essere il riflesso secolarizzato di quell'elemento, privo di senso, che risiede dietro la rivelazione e che, solo, eccedendo il senso, lo rende

possibile. Comprendere il nulla della rivelazione come “grado zero del suo contenuto” significa pertanto – secondo Scholem – riconoscere la possibilità di pensare il mondo messianico in una perpetua latenza, la quale, frustrando ogni tentativo volto a portarla a manifestazione e quindi a compimento, «spinge *ad absurdum* ogni sua figura»[22].

In questo suo esito la riflessione scholemiana appare tuttavia connotata non già da quella “debolezza” di cui Benjamin fa menzione nella seconda delle sue *Tesi sul concetto di storia*[23], e che a giusta ragione è stata da Derrida interpretata come una sorta di «indigenza»[24], «di esposizione non performativa a ciò che viene, a ciò che può sempre non venire o essere già venuto»[25], ma piuttosto da una forma di denegazione che l'espressione, anch'essa derridiana, “*messianico senza messianismo*”[26] sembra riuscire a compendiare, sebbene solo ove l'intenzione di far risaltare la tendenza a trascorrere da un piano in cui il messianismo è logorato dall'attesa messianica ad un piano in cui l'attesa è senza attesa, perché tutto ciò che nutre e tende l'attesa deve, per “arrivare”, debordare e sorprendere ogni anticipazione determinante[27], venga assunta sino al punto in cui l'attesa si paralizza e muore[28]. Più esattamente: Scholem, pur nutrendo, rispetto all'attesa messianica, un atteggiamento non dissimile da quello di Benjamin, poiché in entrambi il rinvio alla rivelazione redentiva non potrebbe mai concepirsi come scevro di un «indice segreto» che il passato già reca con sé[29], è meno disposto dell'amico a credere nelle risorse d'una sorta di «teologia materialistica» o di «teoria materialistica della rivelazione»[30], preferendo rivolgersi alla rivelazione come ad un *interpretabile* che viene ad esporsi in una relazione continua con il tempo storico, senza però mai pervenire ad una riconciliazione che possa rendere il mondo messianico quello di una storia universale, di una totale ed integrale attualità. L'aporeticità costitutiva del messianismo si rivela infatti, agli occhi di Scholem, al modo di un'impossibilità di appianare la *confusione* che rende l'interpretabilità della rivelazione affetta da una steresi

che a priori ne annulla qualsiasi eventuale attualizzazione. Laddove per Benjamin la storia universale, coincidente con il mondo messianico, presuppone, anzi è la lingua universale che conclude l'epoca babelica, «una sorta di esperanto», nel quale si esprime la speranza del genere umano[31], per Scholem la “confusione” che il nome di Babele conserva nel suo etimo (dall'ebraico *balal*: confondere) è *irredemibile*. Nella immanenza d'un mondo nel quale, proprio a partire dall'episodio della torre di Babele[32], il mediarsi e riflettersi della parola nel tempo ha visto Dio ritrarsi e l'eco della creazione scomparire, la rivelazione, in quanto manifestazione della lingua agrammaticale di Dio, serberà, rispetto alla lingua umana, una essenza del tutto diversa, non potendosi essa giammai esaurire in un unico particolare contesto di significanza. Essa sarà sempre e soltanto possibile oggetto d'una infinita interpretazione: «l'interpretabile per eccellenza [*das Deutbare schlechthin*]»[33], afferma Scholem, lasciando tuttavia inesprese le implicazioni d'una tale infinita significanza della parola divina, in particolare riguardo al nesso che questa *Sinnesfülle* ha con il “nulla della rivelazione”.

Si coglie qui quella che si potrebbe definire la costante aporetica che governa il discorso sulla rivelazione svolto da Scholem e che insieme coinvolge il pensiero decostruttivo nel suo intendere l'intero testo della tradizione come dotato d'una vigenza senza significato[34]. Se si tiene fermo il fatto che per Scholem la rivelazione non ha nessun significato specifico, ma è piuttosto ciò che dà alla parola un'infinita ricchezza di significato[35], quanto pare profilarsi è una condizione di *confusione*, assimilabile, pur con qualche necessaria puntualizzazione, alla confusione di cui narra il libro della *Genesi*, nell'episodio della torre di Babele. In *Gen* 11,2-9 si legge che dapprima «tutta la terra aveva una sola lingua e parole uguali»; poi, quando il Signore interruppe la costruzione della torre disperdendo il popolo, «confuse [*balal*] la lingua di tutta la terra». Nel verbo *balal* – è stato notato – è implicata tanto un'addizione quanto una sottrazione senza che però prevalga alcun atto di

creazione o di distruzione, trattandosi semplicemente di uno stato di confusione generale[36]. Diversamente da quanto opinato, ad esempio, da Filone di Alessandria, tale confusione, quale origine di tutte le lingue, non andrebbe ritenuta l'effetto d'una «sparizione delle qualità originarie diffuse in ogni parte, in vista della formazione di un'unica qualità»[37]; piuttosto si tratterebbe di comprenderla, sostiene Scholem, come l'oblio della lingua di Dio[38]. Recuperando la lezione di alcuni cabalisti, ed in particolare di Yehel Epstein – ma la tradizione risale al *Talmud* babilonese[39] – Scholem sostiene che mentre la lingua divina era priva di grammatica, essendo costituita di soli nomi, le lingue profane sono «nate dalla confusione linguistica provocata da una *hybris* magica: quella per cui l'uomo tentò – come dice *Gen* 11,4 – di “farsi un nome” [...]. La generazione che volle erigere la torre di Babele abusò in senso magico di questa autentica lingua santa, per imitare entro certi limiti, mediante la conoscenza dei puri nomi di tutte le cose, l'azione creatrice di Dio, e per carpire un “nome” che fosse applicabile in ogni occasione. La confusione delle lingue consistette nel progressivo oblio» della lingua nominale di Dio, ovvero nell'oblio del nome stesso di Dio, in quanto assoluto che, privo di contenuto e di senso concreto, conferisce a tutto un significato[40]. L'oblio determinatosi con la distruzione della torre di Babele e la conseguente dispersione delle lingue, la perdita della lingua sacra che ignora la separazione fra significato e significante, incorporandosi essa l'oggetto creato, non lasciano più echeggiare nel tempo presente nemmeno un lieve, impercettibile sussurro della parola divina[41]. Una volta scissa – puntualizza Scholem – la lingua divina, quale autentico assoluto che vive nelle cose come loro principio creatore, può soltanto alimentare una sorta di fede malinconica, come mostrano non soltanto l'esperienza teosofica di Jacob Böhme e le riflessioni di alcune figure prime della *deutsche Romantik*[42], ma pure, e con l'evidenza che sorge dal contrasto, i versi di alcuni poeti contemporanei, a cominciare da quelli di Haim Nahman Bialik[43]. Ciò che si correla a questo sentimento di

“tristezza” per la perdita della lingua sacra non può però essere spiegato soltanto attraverso il richiamo al sorgere di un lutto per la perdita della *pura vita sentimentale* della parola, acuito dall'esigenza dell'indimenticabile ricordo del nome Dio[44], ma deve indurre a porre l'interrogativo su quale significato occorra conferire all'oblio di un nome, quale quello di Dio, che al fine di adempiere alla sua funzione essenziale di centro cui ogni lingua deve essere riportata, non può, nell'ottica di Scholem a sua volta debitrice della lezione dei cabalisti ed in particolare di Avrahàm Abulafia[45], concepirsi che come un significante senza significato, «un guscio vuoto simile a una permanente revoca di quel che evoca»[46]. Considerato in tale prospettiva, il rifiuto che il Nome di Dio pone ad ogni analogia con l'Essere, inteso come origine, presenza e senso concreto, comporta dunque la necessità, che Scholem indica soltanto, di interrogarsi sulla *differenza* che continuamente segna la memoria di un nome che sfugge ad ogni “detto”, di un nome *senza nome*.

Insistendo in forma più radicale su quanto Scholem lascia da pensare, ciò che chiede d'essere delucidato è il senso del “progressivo oblio” del Nome di Dio, laddove questo nome, in quanto *innominabile*[47], non può già da sempre essere ricordato. Se la memoria «è il nome di ciò che conserva un rapporto essenziale e necessario con la possibilità del *nome*, di ciò che, nel nome, assicura la conservazione»[48], l'essere il Nome di Dio senza nome implica l'“ineseguibilità” *radicitus* d'ogni memoria, e dunque d'ogni susseguente oblio. A cospetto del nome senza Nome di Dio, nel quale – come osservato – sarebbe sigillato l'“abisso” dell'intera creazione e nel quale ogni dinamismo delle lingue umane si concentrerebbe come in un punto focale, ogni parola sarebbe pertanto sospesa sul proprio «segreto», su ciò che, nella parola, è straniero alla parola[49].

*“Le Nom de Dieu ne devrait plus jaillir de la bouche de l’homme”*

Nella lettera che Scholem rivolge a F. Rosenzweig nel 1926 l’evenienza che la parola di Dio – il suo Nome –, nella sua assoluta pienezza simbolica, non dovesse essere immediatamente significante, riceve una giustificazione non soltanto di indole teorica, ma pure storica, o, meglio, storico-teorica. L’incompiutezza intrinseca alla parola della rivelazione sembra infatti ottenere in Terra d’Israele la propria conferma. Come si evince dalla lettera inviata a Werner Kraft nel dicembre 1924, esattamente due anni prima della *Bekenntnis* dedicata a Rosenzweig, Scholem era dell’avviso che in Palestina la vita fosse

per le teste pensanti un aperto invito ad uscire di senno [...]. Della nuova Palestina infatti, se tu vuoi correttamente intendermi, è possibile dire tutto, e specialmente le cose peggiori (come potrebbe essere altrimenti in questo inimmaginabile scontro di produttività scatenato da sei continenti e dal mondo superiore?), ma devo ammettere che qui accadono più fatti di quanti ne accadano in altri angoli della terra. Personalmente soffro in modo catastrofico la situazione linguistica, della quale non si può affatto scrivere ragionevolmente. Qualora io attendessi ad un saggio su questo aspetto, non ti rimarrà nascosto[50].

La “situazione linguistica” alla quale qui si allude è quella stessa che, nel medesimo torno d’anni, denunceranno, con il già ricordato Bialik, pure J.H. Brenner e M.Y. Berdyczewski[51], ma soprattutto lo stesso Rosenzweig, i cui contributi ad una teoria della lingua sembrano costituire la filigrana attorno alla quale si sviluppa il dettato della lettera-saggio di Scholem sulla condizione della lingua ebraica. Se nel suo complesso la *Stella della redenzione* – come Scholem ammetterà alcuni anni più tardi[52] – ebbe la capacità d’esprimere una speranza di rinnovamento a cospetto d’una situazione nella quale da un lato i teologi, per amore dell’astrazione, avevano eliminato dalle loro teorie la realtà della lingua, della terra e del popolo, e dall’altro il sionismo non era

sembrato in grado di dare un contributo a una teologia capace di cogliere le problematiche religiose celate dalla secolarizzazione, è in primo luogo alle argomentazioni svolte in quest'opera (ma non solo) attorno al tema della lingua che occorre fare riferimento per riconoscere il senso profondo del *resto*<sup>[53]</sup> che contraddistingue il popolo di Israele e con esso, in modo indissgiungibile, la sua lingua<sup>[54]</sup>.

Apprendo un orizzonte sul quale ogni teoria del linguaggio – secondo Walter Benjamin – dovrebbe «tenersi librata»<sup>[55]</sup>, Rosenzweig sostenne che quanto fosse comunicabile dell'essere spirituale fosse la sua essenza linguistica. Ciò, tuttavia, sarebbe da intendersi non già secondo il principio idealistico per il quale, attraverso il linguaggio, «l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente*»<sup>[56]</sup>, bensì come l'effetto di una promessa/chiamata che si leva dalla parola della creazione, riecheggiando in ogni espressione linguistica umana, quale contrassegno visibile della rivelazione, che è innanzitutto, per il filosofo di Kassel, rivelazione del nome di Dio<sup>[57]</sup>. Ma a ben vedere «il problema del nome di Dio è solo una parte del problema logico del nome in generale»<sup>[58]</sup>; quanto è ad esso sotteso è infatti la più ampia questione inerente la legittimazione stessa del linguaggio. Lo mostra in modo emblematico la figura di Adamo, nella quale il nome è sia nome proprio che concetto:

Il primo atto di Adam è dare il nome agli esseri del mondo; anche questo è, nuovamente, solo un preannuncio; infatti Adam dà il nome agli esseri così come li incontra nel creato, come specie e non come esseri singoli, e lo fa lui stesso, esprimendo così soltanto la sua esigenza di denominare, ma la sua esigenza rimane però insoddisfatta poiché i nomi che egli esige non sono quelli che egli personalmente darebbe, bensì nomi che gli vengono rivelati come gli è rivelato il suo, nomi nei quali la peculiarità del nome proprio attingerebbe terreno e fondamento. [...]. L'esperienza vissuta soggettiva, che è legata al proprio nome, ha quindi bisogno di una fondazione nella creazione, in quella creazione che noi in



precedenza già indicavamo come creazione della rivelazione, come rivelazione storica[59].

Lo storicizzarsi della rivelazione, ovvero il riflettersi e scomporsi della creazione nello specchio della storia non porta però a compimento quell'«eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» che per Benjamin si realizza invece nella pura lingua, che nulla più intende e nulla più esprime, costituendo soltanto l'«inteso [*das Gemeinte*]», in quanto ciò che è *voluto dire* da ogni lingua[60]. La lingua dei nomi, sebbene tanto per Rosenzweig quanto per Benjamin sia la lingua che precede ogni oggettivazione[61], per quest'ultimo si costituisce ed espone in un continuo divenire storico, laddove per il primo è parte di un processo che, pur articolandosi nella rivelazione, quale momento in cui si realizza la liberazione del nome, della parola forgiata dalla «bocca di Dio», dal linguaggio constatante e cosificante della creazione, è nondimeno destinato unicamente a concludersi «al di là di tutti i nomi», nel manifestarsi di una redenzione che redime Dio stesso, sciogliendolo dal suo nome rivelato e consentendone la santificazione nel silenzio[62]. Dell'esigenza e del significato di tale silenzio solo il popolo ebraico avrebbe coscienza – puntualizza Rosenzweig –, perché il rapporto ch'esso intrattiene con la sua stessa lingua matura costantemente nella consapevolezza che è proprio nel silenzio e nei silenziosi segni del discorso che continua ad abitare quell'eternità[63] che nel contrarre e sospendere la lingua da ogni corso manifesto, le assicura, con il possesso di tutto «l'asse ereditario del suo passato», la possibilità sempre nuova d'una speranza ancora irrealizzata[64]. In tal senso l'ebraico, «la lingua santa del popolo santo», diversamente dalle altre lingue, che si compiono attraverso una durata naturale, scandita da una sequenza di morti e di resurrezioni, è «un non-poter-morire, un non-voler-morire, un non-aver-concesso-di morire»[65]. Invero, a fronte dell'affermata impossibilità per la lingua ebraica di “morire”, si potrebbe essere indotti a ritenere tale forma di eternità non già come il necessario esito d'una vocazione a combinare

incessantemente il passato con il futuro, bensì come uno «stato catalettico [*scheintot*]»[66] nel quale la lingua ebraica verserebbe e che, del tutto lungi da qualsiasi redenzione, intesa come ambito posto *al di là* della parola, perché indifferente, nel suo essere assoluto, a qualsiasi proferimento, si rivelerebbe soltanto effetto di un'afasia che già da sempre affligge qualsiasi tentativo di dire il presupposto, l'*al di qua*, d'ogni evento di parola. Ma ove la redenzione venga posta quale culmine di quella «gnoseologia messianica», la quale, per Rosenzweig, deve valutare «le verità sulla base del prezzo del loro inveroamento [*Bewährung*]», ossia sostituendo un concetto statico di obiettività con uno dinamico[67], la proiezione escatologica di tale pensiero si mostra incontrovertibile. Lo stesso dettato de *La stella della redenzione* invita del resto a rilevare come sia «sempre alla fine» che la verità fa la sua comparsa, ancorché quale «risultato [*Ergebnis*]» di ciò che, per Dio, è invece già da sempre «dato»[68]; ed è parimenti sempre *alla fine*, nel compiersi della redenzione, che il linguaggio umano riesce ad esperire il proprio provenire da Dio[69]. Se nel linguaggio si strutturano i diversi movimenti della creazione, della rivelazione e della redenzione[70], ciò corrisponde al più generale principio che vuole, per il filosofo di Kassel, l'uomo impegnato a vivere in una dimensione fattuale preliminarmente data, ma al tempo stesso costantemente proteso sempre ancora a contribuire alla redenzione finale. Proprio di tale dinamismo la lingua ebraica sarebbe massima custode, potendosi in essa riconoscere una virtù profetica, «per la quale il futuro non è *da qualche parte*, bensì ciò che è *ancora in divenire*»: «lo spirito di Dio» pronto a versarsi in «vasi già predisposti»[71].

Questi assunti, sebbene confermino, per Scholem, come, nel trattare della lingua e del pensiero legato al tempo, Rosenzweig raggiunga la profondità della grande tradizione cabalistica e della *contro-storia* in essa iscritta[72], e pur sembrando concordare con il più generale tentativo di dedurre l'ebraismo dalla sua lingua[73], non consentono parimenti di prescindere dall'evidenza, di cui

Rosenzweig stesso è consapevole, per la quale la lingua ebraica, dal tempo della generazione babelica, non può non dirsi commista ad elementi profani[74]. Ne consegue che la denuncia che Scholem nel 1926 scandisce riguardo alla secolarizzazione cui, in modo inarrestabile, sembra avviata la lingua ebraica, sarebbe contraddistinta, nonostante la veemenza dei toni, da una intrinseca rassegnazione per un destino che sin dall'origine governerebbe la lingua ebraica ed al quale essa non potrebbe sottrarsi. Sebbene la temperie storica di cui Scholem è preoccupato osservatore imprima indubbiamente un'accelerazione a tale processo[75], non potrebbe in ogni caso non riconoscersi ch'esso è intrinseco alla stessa santità di cui l'ebraico sarebbe investito, quella santità in virtù della quale – già Rosenzweig l'aveva fatto osservare – tale lingua dovrebbe essere impiegata soltanto per pregare[76]. Infatti proprio la preghiera, in quanto ricerca del Nome di Dio, di quel Nome che, sin dai tempi di Abramo visitato dallo Straniero (*Gen* 18, 2-15), mette alla prova ogni nome, sino a che non ne resta alcuno, neppure il nostro proprio[77], attesterebbe la radicale impossibilità anche per il nome che sia pronunciato nella lingua di *Shem*, nella lingua che più d'ogni altra reca in sé il Nome[78], di consentire l'immediato comunicarsi a Dio dell'essere spirituale dell'uomo. L'impossibilità per ciascun nome di dire il Nome di Dio sarebbe pertanto ciò che sul margine implicito delle riflessioni di Scholem si dispone ad essere interpretato come la *differenza* di ogni nostro atto di parola dall'Origine assoluta: la *differenza* di ogni lingua dalla lingua sacra[79].

### *Der Ioshn kodesh*

Ritornare sull'episodio della torre di Babele permette di esplicitare ulteriormente questa differenza. In esso infatti – come ricorda pure Voltaire nel *Dizionario filosofico* – riecheggia il doppio significato della parola “Babele”, la quale se da un lato, stando al

libro della *Genesi*, può intendersi come “confusione”, dall’altro può comprendersi come “la città di Dio”, dal momento che «“Ba” significa “padre”, in tutte le lingue orientali, e “Bel” significa “Dio”»[80]. In tale prospettiva Dio, in Babele, avrebbe segnato uno spazio nel quale il suo nome ha riaffermato la propria funzione di origine delle lingue, e nel contempo ha sancito la dispersione di questa stessa origine ed il suo frammentarsi nella molteplicità delle lingue. Dio, cioè, imponendo il proprio nome, avrebbe provocato la decostruzione della lingua universale, e ne avrebbe disperso la filiazione genealogica. «In breve: nel medesimo istante in cui pronunciamo Babele, scopriamo l’impossibilità di decidere se questo nome appartiene, propriamente e semplicemente, ad *una lingua*»[81]. Ma se l’impossibilità di riconoscere il nome di Dio come appartenente ad un determinato idioma, potendosi esso al più riconoscere come il nome a partire dal quale le lingue si disperdono, si confondono o si moltiplicano, sembra essere l’inevitabile portato dell’«esito babelico»[82], è pur vero che è proprio a partire da quest’esito che trova ingresso la nozione di *differenza*, quale unico nome possibile dell’impossibilità del Nome[83]. Nondimeno sarebbe errato ritenere che la funzione assolta dal Nome di Dio, nell’economia della riflessione che ambisce ad interrogare tale *differenza*, debba essere risolta nella semplicistica constatazione di un innominabile[84]; piuttosto occorrerebbe riconoscerla come ascrivibile «a tutto ciò che non si lascia abbordare, accostare, designare se non in modo indiretto e negativo»[85]. Il Nome di Dio rappresenterebbe, dunque, tutto ciò cui è assimilabile un’assenza costitutiva, un’assenza irriducibile alla presenza: esso sarebbe il nome di *ciò senza di cui* non si saprebbe rendere conto di alcuna negatività[86].

Quest’orizzonte teorico trova significativa verifica allorché, nel 1985, in occasione della sua prima visita in Israele, Derrida attende alla stesura de *Gli occhi della lingua*[87], la cui versione definitiva confluirà in seguito, quale terza sezione, nei materiali del seminario sul *Teologico-politico* tenuto presso l’Università di Irvine fra il 1986

e il 1987[88]. In questo testo infatti, attraverso un ampio ed articolato confronto con la meditazione scholemiana consegnata alla *Bekennntnis* dedicata a Rosenzweig, Derrida si concentra soprattutto sul modo in cui possa determinarsi l'essenza del linguaggio, una volta affermata la «forza del nome sacro-santo»[89]. A cospetto dell'enfasi con cui Scholem rivendica il fatto che è nell'abissalità del nome ad essere “racchiusa/decisa” [*beschlossen*] la forza della lingua, sembra ineludibile, per Derrida, rilevare come quest'abissalità, che Scholem tende ad assimilare al mistero del Nome di Dio di matrice cabalistica, sia con maggiore pregnanza da intendere come quel vuoto che appartiene intrinsecamente al linguaggio. «La lingua – afferma incisivamente Derrida – nel suo interno abissale resta sacra», sicché, come mostra l'immagine con cui si apre la *Confessione* di Scholem del fuoco vulcanico sprigionato dalla secolarizzazione, qualsiasi “*ruptivité*” – ancorché possa rivelarsi capace di disarticolare, in un'alternanza di pause e scopi improvvisi, ogni sintesi totalizzante, non infirmandola radicalmente, quanto piuttosto interrompendo ciò che in essa si raccoglie attraverso il processo di mediazione dialettica[90] – non è che un mero «epifenomeno metalinguistico», il quale sia esso o meno alternativo a quelli che dominano la storia della retorica e dell'argomentazione, non può parimenti evitare di risolversi in «un effetto di superficie che non intacca la lingua stessa», dal momento che la differenza che vi si esprime è soltanto una neutralizzazione della negatività produttiva propria della lingua; ma meglio forse sarebbe dire una neutralizzazione di quella «auto-distruzione onto-logico-semanticamente interna» che decostruendo senza posa l'antropomorfismo grammaticale che domina ogni singolo idioma, lascia contemporaneamente dispiegare quella «teologia negativa» che eccede ogni evenienza discorsiva, estenuandola sino alla sua completa chenosi, e nondimeno ne rilancia continuamente le condizioni di possibilità in un avvenire indeterminato, in un avvenire, cioè, in cui la lingua, nel tentativo di cogliere affermativamente la propria origine, può

scoprirla soltanto come mancanza[91]. È questa la ragione profonda ed ultima per la quale la lingua *resta* sacra, perché tale sacertà non è che l'infinita steresi della lingua, senza di cui, *dopo Babele*, non esisterebbe la lingua stessa. La negazione della lingua è ciò che consente la sua affermazione, il mantenimento del paradosso della possibilità dell'impossibile, la possibilità, ancora una volta, di un messianismo spoglio ed indeterminato, di un messianismo certo solo che il Messia arriverà presto, in un avvenire che è già qui, adesso, ma questo "adesso" non è presente.

«Che cosa vuoi dire?»

«La morte è il Messia. Questa è la verità»[92].

## NOTE

[1] S.Y. Agnon, *Tmol Shilshom*, Shoken, Tel Aviv 1945; tr. it. di E. Loewenthal, *Appena ieri*, Einaudi, Torino 2010. Sulla cifra artistica e poetica di Agnon Scholem si è espresso in numerose occasioni. Qui si fa specialmente menzione del saggio S.Y. Agnon – *der letzte hebraische Klassiker?* (1967), in Id., *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, pp. 87-121 e della recensione al racconto di Agnon *Nur wie ein Gast zur Nacht*, pubblicato in Germania nel 1964, apparsa sulla «Neue Rundschau», 76, 1965, pp. 327-333, con il titolo *Über einen Roman von S.J. Agnon*, nonché dell'intervista, interamente dedicata ad Agnon, rilasciata da Scholem nel 1982 al quotidiano israeliano *Ha-Aretz*, ora pubblicata in «Cahier de L'Herne», 92, 2009: *Gershom Scholem*, éd par M. Kriegel, pp. 70-84. Ma su Agnon, più in generale, si veda A. Oz, *The Silence of God: Agnon's fear of God*, Princeton University Press, Princeton 2000.

[2] G. Scholem, *Mi-Berlin li-Yrusalayim*, Am Oved, Tel Aviv 1982; tr. it. di S. Campanini, *Da Berlino a Gerusalemme*, a c. di G. Busi, Einaudi, Torino 2004, p. 235. Mette conto ricordare che l'autobiografia di Scholem aveva avuto una prima edizione tedesca: *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di A.M. Marietti, *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 1988, alle cui differenze ed analogie rispetto all'edizione ebraica ha dedicato un ampio studio S. Campanini, *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, ed. by P. Schäfer and E. Elior, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 363-400. Ma si veda pure A. Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem* (1980), in Id., *Pagine ebraiche*, a c. di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 201-214.

[3] G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 195.

[4]Cfr. G. Scholem, *Esplicazioni e implicazioni. Scritti sull'eredità e sulla rinascita ebraica* (in ebr.), in «Shdemot: Literary Digest of the Kibbutz Movement», III, 1975; tr. it. (dall'ed. inglese) di M. Majnoni, *In compagnia di Gershom Scholem. Un'intervista*, in G. Scholem, *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, Quodlibet, Macerata 2001, pp. 21-87: 69.

[5]G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917*, unter Mitarbeit von H. Kopp-Ostebrink, hrsg. v. K. Gründer u. F. Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995, pp. 402-403.

[6]G. Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; tr. it. di E. Castellani e C.A. Bonadies, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 136.

[7]Si vedano al riguardo gli'importanti contributi di G. Guerra, *Il Messia senza scettro. Rilettura filosofica di alcune prese di posizione politiche nel campo dell'ebraismo*, in «Il Cannocchiale», 1, 2003, pp. 33-68, in part. pp. 45-59; Id., *Das Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Aisthesis, Bielefeld 2007; ma pure T. Tagliacozzo, *Catastrofe, distruzione, redenzione. Sionismo e messianismo apocalittico in Gershom Scholem*, in *Le vie della distruzione*, a c. del Seminario di studi benjaminiani, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 143-169.

[8]G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1959), in Id., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. di M. Bertaggia, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1995, pp. 105-147: 125. Ma cfr. altresì Id., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; tr. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, p. 282.

[9]Con queste parole F. Rosenzweig ricorderà il suo incontro



con Scholem: «Per lui il suo ebraismo è *solo* un convento. Egli fa i suoi esercizi spirituali lì e in fondo non si cura degli uomini, nonostante alcune sporadiche postille. Ne segue ch'egli è diventato *senzalingua*. Egli ha solo il gesto dell'ammirazione o del rifiuto, davvero solo il *gesto* e solo *questo* gesto.... Ciò che noi meriteremmo, egli lo ha certamente acquistato per questo prezzo della conventualità e del romitaggio: si deve prestargli fede senza porre troppe domande. Non sentivo il bisogno di interrogarlo in maniera diretta. Egli è davvero “*senza dogmi*”. Non si può affatto catechizzarlo. Questo non mi è mai capitato con un ebreo occidentale. Scholem è forse l'unico vivente che è già realmente tornato. Ma è tornato da *solo*» (Id., *Briefe und Tagebücher*, Bd. 2 (1918-1929), hrsg. v. R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung v. B. Casper, Nijhoff, Haag 1979, p. 704 [lettera a R. Hallo del 12 maggio 1921]).

[10] G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 146.

[11] J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986), in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, vol. 2, Galilée, Paris 2003; tr. it. di R. Balzarotti, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 171-236: 179.

[12] J. Derrida, *Pas. Préambule* (1975), in Id., *Parages*, Galilée, Paris 1986; tr. it. di S. Facioni, *Non/Passo*, in *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 83-174: 151.

[13] G. Scholem, *95 Thesen über Judentum und Zionismus* (1918), in Id., *Zwischen den Disziplinen*, hrsg. v. P. Schäfer und G. Smith, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995; tr. it. di M. Ranchetti e G. Bonola, *95 tesi su ebraismo e sionismo*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 295-303: 301 (tesi 73).

[14] G. Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala* (1938), Rhein Verlag, Zürich, 1958; tr. it. di A. Fabris, *Dieci tesi astoriche sulla Qabbalah*, in G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998, pp. 93-102: 102. Ma si veda pure il frammento – vergato in ebraico – risalente al 1926, dedicato

a *Der Prozess* (1925), nel quale si osserva che in questo romanzo «l'autentico pensiero talmudico riflette la sua luce in un arcobaleno di colori» (Id., *On Kafka's The Trial*, in G. Scholem, *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time*, ed. by A. Shapira, tr. by J. Chipman, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1997, p. 193). Per una ulteriore disamina circa l'interpretazione scholemiana di Kafka si rimanda a S. Mosès, *Kafka, Freud, et la crise de la tradition*, in *L'ange de l'histoire*, Paris, Seuil 1992; tr. it. di M. Bertaggia, *Kafka, Freud, e la crisi della tradizione*, in *La storia e il suo angelo*, Anabasi, Milano 1993, pp. 227-260; Id., *Das Thema des Gesetzes. Zu Gershom Scholems Kafka-Bild*, in *Kafka und das Judentum*, hrsg. v. K.E. Groezinger, S. Mosès, H.D. Zimmermann, Athenaem, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. di M. Cavarocchi, *Il problema della Legge: l'interpretazione scholemiana di Kafka*, in M. Cavarocchi, *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, Giuntina, Firenze 1988, pp. 161-176. Per una disamina circa i rapporti fra lo scrittore praghese e la Qabbalah, si veda K.E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische Werk und Denken von Franz Kafka*, Eichborn, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. di P. Buscaglione e C. Candela, *Kafka e la cabbalà: l'elemento ebraico nell'opera e nel pensiero di Franz Kafka*, Giuntina, Firenze 1993.

[15]G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 147: «L'idea messianica ha fatto della vita ebraica una *vita in condizioni di rinvio* [*Leben im Aufschub*], nella quale nulla può essere fatto e compiuto in forma definitiva». Con una significativa analogia, ancorché il richiamo esplicito sia a Freud, J. Derrida definisce la differenza non come «una distinzione, una esteriorità», bensì come «la possibilità originaria, nella vita, della deviazione, della differenza (*Aufschub*)» (Id., *Freud et la scène de l'écriture* (1966), in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di A. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 255-297: 256-257).

[16]Cfr. J. Derrida, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la*

*représentation* (1966), in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; tr. it. di A. Pozzi, *Il teatro della crudeltà e la chiusura della rappresentazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 299-323: 320.

[17]G. Scholem, W. Benjamin, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980; tr. it. di A.M. Marietti, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 145, n. 2 (lettera del luglio 1934).

[18]Ivi, p. 163 (lettera del 20 settembre 1934).

[19]W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di R. Solmi, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 275-305. Sui rapporti tra Benjamin e Scholem in riferimento a Kafka, cfr. M. Cavarocchi, *Implicazioni teologiche ebraiche sottese allo scambio epistolare fra Benjamin e Scholem nell'opera di Kafka*, in *Tra Benjamin e Kafka*, a c. di G. Scaramuzza, Cuem, Milano 1994, pp. 9-25.

[20]G. Scholem, W. Benjamin, *Teologia e utopia*, cit., p. 146 (lettera del 17 luglio 1934).

[21]Ivi, p. 163.

[22]G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 147. Commentando queste considerazioni di Scholem, S. Mosès ha giustamente rilevato che in esse si mostra con chiarezza l'aporia che innerva il messianismo ebraico, esso infatti «può affermarsi solo realizzandosi; ma appena si realizza, si nega da sé» (Id., *La storia e il suo angelo*, cit., p. 206).

[23]W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, cit., 1989; tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 20-57: 23.

[24]J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, p. 226.

[25]J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003; tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano 2003, p. 137.

[26]J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 79.

[27]J. Derrida, *Marx & Sons*, PUF/Galilée, Paris 2002; tr. it. di E. Castanò et alii, *Marx & Sons*, in AA.VV., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione* Mimesis, Milano 2008, pp. 239-295: 281.

[28]Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati-Boringhieri, Torino 2000, p. 98, dove espressamente si definisce la decostruzione «un messianismo bloccato», osservazione, questa, già espressa da Agamben attraverso una comparazione del *katechon* di Schmitt con la *différance* derridiana, proprio all'insegna di un loro comune sospendere e dilazionare in modo indecidibile il senso e la direzione del tempo escatologico (Id., *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin* (1998), in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 251-270: 266).

[29]W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23. Analogamente G. Scholem si esprime nella lettera inviata a H.J. Schoeps nel 1932: «La rivelazione è, come Assoluto che dà significato, anche se in sé privo di significato, l'*interpretabile*, quale viene ad esporsi solo nella relazione continua con il tempo, nella tradizione [...]. La relazione di un presente storico a un presente eterno mi sembra essere realizzabile solo in due modi (che non dovrebbero in nessun caso escludersi): nel *medium* dell'apocalittica o della tradizione» (Id., *Offener Brief an den Verfasser der Schrift "Jüdischer Glaube in dieser Zeit"*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», 16, 1932; tr. it. di M. Mottolese, *Rivelazione e tradizione. Lettera contro H.J. Schoeps*, in «Humanitas», 5, 1995, pp. 782-790: 788 e 790); e, con maggiore incisività, nel 1970, in conclusione dello studio *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in Id., *Judaica* 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di A. Fabris, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., pp. 9-90: 89, dove si afferma: «La parola di Dio, che ci parla dalla creazione alla rivelazione, è infinitamente interpretabile e si riflette nel nostro linguaggio. I raggi – o i suoni – che noi captiamo di essa non sono comunicazioni quanto possibili appelli. A possedere significato, senso e forma non è la parola stessa, ma la *tradizione*

della parola, il suo mediarsi e riflettersi nel tempo».

[30]G. Scholem, *Walter Benjamin* (1965), in AA.VV., *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. di M.T. Mandalari, *Walter Benjamin*, in G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 2007, pp. 69-110: 105.

[31]W. Benjamin, *Materialien zu Thesen: Über den Begriff der Geschichte*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Bd. I, cit., 1974; tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Materiali preparatori delle tesi*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., pp. 73-137: 73 e 95. Sul legame fra lingua e storia in Benjamin si veda almeno G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin* (1983), in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 37-55.

[32]Per cui: P. Zumthor, *Babel ou l'inachèvement*, Seuil, Paris 1997; tr. it. di S. Varvaro, *Babele: dell'incompiutezza*, il Mulino, Bologna 1998; S. Petrosino, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, il melangolo, Genova 2003.

[33]G. Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Katerogorien im Judentum* (1957), in Id., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, cit.; tr. it. di M. Bertaggia, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., pp. 77-104: 94.

[34]Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005, pp. 62-63; M. Idel, *Jacques Derrida et le sources kabbalistiques*, in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, éd par J. Cohen et R. Zagury-Orly, Galilée, Paris 2003, pp. 133-156; G. Piana, *Le scene della Scrittura in Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2001, in part. pp. 107-162; S. Handelman, *Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic*, in *Displacement. Derrida and After*, ed. by M. Krupnik, Indiana University Press, Bloomington 1987, pp. 98-129; ed inoltre, più in generale, G. Ofrat, *The Jewish Derrida*, Syracuse University Press, Syracuse 2001; H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris 2001; H. Bloom, *Kabbalah and Criticism*, Continuum, New York 1975; tr. it. di M. Diacono, *La Kabbalah e la tradizione critica*, Feltrinelli, Milano 1981, in part. pp. 53-93.

[35]G. Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., p. 92.

[36]D. Heller-Roazen, *Echolalias. On the Forgetting of Language*, Zone Books, New York 2005; tr. it. di A. Cavazzini, *Ecolalie. Saggio sull'oblio delle lingue*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 187.

[37]Filone di Alessandria, *De confusione linguarum*, éd. par J.-G. Kahn, in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. XIII, éd. par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, Cerf, Paris 1963; tr. it. di R. Radice, *La confusione delle lingue*, in *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a c. di R. Radice, Bompiani, Milano 2005, pp. 1042-1099: 1097.

[38]Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 144-145.

[39]*The Babylonian Talmud*, trattato *Sanhedrin*, ed. by I. Epstein, Soncino Press, London 1987, 109 a: «L'aria attorno alla Torre fa perdere la memoria».

[40]G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., p. 71.

[41]Ivi, p. 89: «La grande crisi del linguaggio consiste nel fatto che anche l'ultimo lembo di quel mistero – il mistero che nella lingua aveva un tempo dimora – ci risulta inafferrabile».

[42]Cfr. C. Schulte, "Die Buchstaben haben...ihre Wurzeln oben". Scholem und Molitor, in *Kabbala und Romantik*, hrsg. v. E. Goodman-Thau, Niemeyer, Tübingen 1994, pp. 145-164.

[43]Cfr. G. Shahar, *The Sacred and the Unfamiliar: Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew*, in «The Germanic Review», 83, 2008, pp. 299-320.

[44]Come invece accade in W. Benjamin, e specialmente nei saggi *Über die Sprache überhaupt und über der Sprache des Menschen* (1916), *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie* (1918) e *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923).

[45]Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 143-146; Id., *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del*

*linguaggio*, cit., pp. 73-86. In un passo dello *Sh'are Sedeq*, trattato cabalistico attribuito al seguace di Abulafia Natan ben Sa'adyah Har'ar, si legge, quale significativo compendio degli insegnamenti del maestro: «Figlio mio, l'intento non è quello di fermarsi di fronte a una forma limitata, anche se essa fosse di livello estremo. Proprio così, infatti, è la via dei Nomi: quanto più essi ti risultano incomprensibili, tanto più alto è il loro livello nella sua essenza; infine, tu arriverai all'attività di un potere che non è in tuo dominio, ma piuttosto la tua ragione e il tuo pensiero sono in suo dominio» (Id., *Le porte della giustizia* (*Šha'are Sedeq*), a c. di M. Idel, tr. it. di M. Mottolese, Adelphi, Milano 2001, p. 414 (fol. 62b)).

[46]E. Lévinas, *Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques* (1969), in Id., *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982; tr. it. di G. Lissa, *Il Nome di Dio secondo alcuni testi talmudici*, in *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986, pp. 197-211: 204.

[47]Come, riprendendo l'episodio del rovetto ardente di *Es* 3,14, ha osservato D. Banon, anche sulla scorta di quanto rilevato da H. Meschonnic, il nome di Dio non sarebbe un nome, bensì un verbo, una promessa, un incompiuto che non cessa di incompiersi (Id., *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Seuil, Paris 1987; tr. it. di G. Regalzi, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009, p. 198).

[48]J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988; tr. it. di G. Borradori, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995, p. 50.

[49]J. Derrida, *Passions*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di F. Garritano, *Passioni*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, p. 121. Come ha scritto G. Dalmasso: «Il segreto non è ciò che si aggiunge, mettendolo in abisso [...] a un presunto proprio del discorso, ma è ciò che dall'origine è condizione del movimento stesso del discorrere. La questione del segreto, in altri termini, riguarda una imprevedibilità ed una non trasparenza dell'origine, l'impurità dell'origine come struttura del discorso in generale [...]»

(Id., *Niente altro che testo*, in *Spettri di Derrida*, a c. di C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina, il melangolo, Genova 2010, pp. 331-345: 339).

[50] G. Scholem, *Brief an Werner Kraft 17 Dezember 1924*, in Id., *Briefe*, Bd. I, hrsg. v. I. Shedletzky, C.H. Beck, München 1994, pp. 221-223: 222.

[51] Cfr. W. Cutter, *Ghostly Hebrew, Ghastly Speech: Scholem to Rosenzweig*, 1926, in «Prooftexts», 10, 1990, pp. 413-433, in part. pp. 421-422; e, più in generale, sulla questione del rinnovamento della lingua ebraica: D. Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, Fink Verlag, München 2003, pp. 124-144. Laddove, per un'analisi di questo stesso tema attenta pure a quanto sostenuto da Derrida ne *Les yeux de la langue*: A. Herzog, "Monolingualism" or the Language of God: Scholem and Derrida on Hebrew and Politics, in «Modern Judaism», 29, 2009, pp. 226-238.

[52] G. Scholem, *Franz Rosenzweig we-sifrô kôkav hag-ge'ûlah, divrê azkarah*, Ha-avar, Jerusalem 1930; poi, con il titolo *Franz Rosenzweig et son livre "L'Etoile de la Rédemption"*, in «Les cahiers de La nuit surveillée», 1, 1983; tr. it. di M. Bertaggia, *Franz Rosenzweig e il suo libro "La stella della redenzione"*, in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, pp. 75-98, in part. 85-86; nonché Id., *Zur Neuauflage des "Sterns der Erlösung"* (1931), in Id., *Judaica 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, pp. 226-234; tr. it. di R. Donatoni, *Sulla edizione del 1930 della "Stella della redenzione" di Rosenzweig*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 311-315, in part. pp. 312-313.

[53] F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., 1976; tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita & Pensiero, Milano 2005, p. 415: «Ciò che conduce da Israele al Messia, dal popolo che stava ai piedi del Sinai, al giorno in cui la casa di Gerusalemme sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli è un concetto emerso presso i profeti e



da quel tempo destinato a dominare la nostra storia interna: il resto».

[54]Cfr. Ivi, pp. 309-310. Per una distesa analisi della teoria del linguaggio di Rosenzweig, si fa rimando oltre che al fondamentale lavoro di E. Freund, *Die Existenz-philosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"*, Meiner, Hamburg 1959 (1ªed. 1933), pp. 132-154, a R. Gibbs, *Correlation in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 57-104; nonché, anche per l'interessante confronto con Scholem che vi viene svolto, a P. Mendes-Flohr, *Hebrew as a Holy Tongue: Franz Rosenzweig and the Renewal of Hebrew*, in *Hebrew in Ashkenaz. A Language in Exile*, ed. by L. Glinert, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, pp. 222-239.

[55]W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über der Sprache des Menschen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, cit., 1977; tr. it. di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 177-193: 178.

[56]G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.-P. Horstmann u. J.H. Tiede, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Felix Meiner, Hamburg 1976; tr. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jense, Laterza, Bari 2008*, p. 74.

[57]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 113: «La parola di Dio è la rivelazione solo perché è contemporaneamente la parola della creazione».

[58]F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (1925), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. v. R. Rosenzweig, E. Rosenzweig-Scheinmann, Martinus Nijhoff, La Haye 1979; tr. it. di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 60.

[59]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 193.

[60]W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV/1, cit., 1972; tr. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo*

tedesco. *Scritti 1919-1922*, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 157-170: 162.

[61]Cfr., rispettivamente, W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 180; F. Rosenzweig, "Der Ewige". *Mendelssohn und der Gottesname* (1929), in Id., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. v. R. und A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1984; tr. it. di G. Bonola, "L'Eterno". *Mendelssohn e il nome di Dio*, in Id., *La Scrittura. Scritti dal 1914 al 1919*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 98-114: 109. Sulle affinità e le differenze fra questi due autori, con particolare riferimento al tema della lingua, si rimanda a E. Greblo, *Eternità e storia. Tragedia, lingua e redenzione in Franz Rosenzweig e W. Benjamin*, in «Filosofia politica», 1, 1989, pp. 117-135, in part. pp. 125-128, nonché a G. Dupuy, *Une philosophie du nom*, in «Les Cahiers de La nuit surveillée», 1, 1982, pp. 137-145, in part. pp. 142-143. Per un più disteso confronto fra Scholem e Rosenzweig, si veda invece M. Brocke, *Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem*, in *Juden in der Weimarer Republik*, hrsg. v. W. Graub und J.H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1986, pp. 127-152.

[62]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 155 e 394.

[63]Ivi, p. 269: «Nell'eternità è silenzio».

[64]Mette conto al riguardo ricordare quanto si legge in un frammento risalente forse al 1921, possibile canovaccio di una serie di lezioni, posta sotto il titolo *Unsere Sprache* (La nostra lingua), che Rosenzweig tenne al Freies Jüdisches Lehrhaus di Frankfurt. In conclusione di questo scritto, significativamente, si osserva: «L'ebraico è la lingua nella quale l'unità della storia del mondo in generale, il movimento dall'inizio alla fine, è evocato nel mondo e soltanto poteva essere evocato. E noi siamo gli eredi ed i detentori di questa lingua. Noi siamo coloro che in forza di questa lingua evochiamo all'interno della storia il suo "non ancora". *Jesh tiqwah*, c'è ancora una speranza ed una speranza incompiuta» (Id., *Vom Geist der Hebräischen Sprache*, in Id., *Zweistromland. Kleinere*

*Schriften zu Glauben und Denken. Gesammelte Schriften*, cit., pp. 719-721: 721).

[65]F. Rosenzweig, “*Neuhebräisch?*”. *Anlässlich der Übersetzung von Spinozas Ethik* (1925), in Id., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Gesammelte Schriften*, cit.; tr. it. di G. Bonola, *Nuovo ebraico? In occasione della traduzione dell’Etica di Spinoza*, in Id., *La Scrittura. Scritti dal 1914 al 1919*, cit., pp. 176-183: 179.

[66]Che il giudaismo fosse in stato catalettico era una radicata convinzione di G. Scholem, come si evince non solo dalla lettera che F. Rosenzweig gli inviò il 6 gennaio 1922 (ora in Id., *Briefe und Tagebücher*, Bd. 2, cit., p. 740-742: 741), ma pure da quella che gli inviò W. Benjamin nel maggio 1925 (ora in Id., *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., pp. 115-120: 119).

[67]F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 68.

[68]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 409. Come ha osservato E. D’Antuono, *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig*, Guida, Napoli 1999, p. 196: «La sostanza del vero è la irriducibilità dell’assolutamente “primo” e dell’irrecusabilmente “ultimo” al tempo della storia e alla pretesa di possesso».

[69]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 204.

[70]Ivi, p. 113: «La rivelazione, proprio perché nel sapere è fondata sulla creazione e nel volere è diretta alla redenzione, è al tempo stesso rivelazione della creazione e della redenzione. E in quanto suo *organon* il linguaggio è al tempo stesso il filo sul quale si allinea tutto l’umano che avanza sotto lo splendore miracoloso della rivelazione e della sua, sempre rinnovata, attualità di esperienza vissuta». Ma sul punto, per un ulteriore approfondimento, si vedano: A. Fabris, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990, in part. pp. 100-119; S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982, in part. pp. 122-129 e 148-153.

[71]F. Rosenzweig, *Vom Geist der Hebräischen Sprache*, cit., pp.

720-721.

[72]G. Scholem, *Franz Rosenzweig e il suo libro "La stella della redenzione"*, cit., p. 91. Quanto alla nozione di "cotro-storia", essa è qui intesa nell'accezione introdotta da D. Biale, per il quale essa è un tipo di storiografia revisionista, tesa, però, non già a proporre nuovi fatti, ma a trasvalutare quelli passati, il che, nel caso di Scholem, si rivelerebbe attraverso la ricerca di quegli elementi lasciati negletti dalla *Wissenschaft des Judentums* ottocentesca, ma nondimeno essenziali non solo per una più esaustiva conoscenza della tradizione culturale ebraica, bensì pure per il suo rinnovamento (Id., *Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge-London 1982, pp. 7-8 e 36-38). Al riguardo si veda inoltre M. Mottolese, *Crisi della tradizione e commentario. Dalle riflessioni del giovane Scholem ad alcune prospettive ebraiche di fine Novecento*, in «Nuova Corrente», 132, 2003, pp. 239-262, in part. pp. 248-249.

[73]Cfr. G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, I. Halbband 1913-1917*, cit., p. 406: «Il Messia sarà anche l'ultimo, il *primo* filosofo del linguaggio: egli dedurrà il giudaismo dalla sua stessa lingua». Ma cfr. pure Id., *Wie soll man Hebräisch lernen?* (1919), in Id., *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923, 2. Halbband 1917-1923*, hrsg. v. K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink u. F. Niewöhner, unter Mitwirkung v. K.E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 2000, pp. 612-614, dove segnatamente si legge: «Lo scopo dello studio della lingua ebraica non è né la capacità di esprimersi in questa lingua [...], né di comprendere l'espressione degli altri attraverso un significato comune. Piuttosto significa penetrare così profondamente l'ebraico che l'ebraismo nella sua essenza spirituale diviene comprensibile come identico alla sua essenza linguistica» (Ivi, p. 612); nonché Id., *95 tesi su ebraismo e sionismo*, cit., p. 295 (tesi 1).

[74]F. Rosenzweig, *Nuovo ebraico?*, cit., p. 178: «La verità è che l'ebraico è la lingua santa del popolo santo, e la falsità che esso sarebbe la lingua parlata di un popolo come gli altri, sembrano

inconciliabili. Ma la realtà ebraica fa sì che entrambe, quella verità e questa falsità, siano rinviate l'una all'altra»; G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., p. 71: «Alcuni cabalisti pensavano che la lingua originaria, l'ebraico, fosse del tutto priva di concetti puramente profani [...]. Ma anche la lingua santa risulta da allora [i.e. dall'episodio della torre di Babele] mescolata con elementi profani, così come nelle lingue profane sono ancora presenti, qua e là, elementi o residui della lingua santa».

[75]«In Palestina si muore per vuote parole», si legge nelle 95 *tesi su ebraismo e sionismo*, cit., p. 295 (tesi 55). Ma sulla condizione in cui versava la lingua ebraica nella Palestina degli anni Venti, la più lucida ed accorata testimonianza Scholem la offre nel 1974, in occasione del premio conferitogli dall'Accademia delle arti bavarese, allorché ricorda di come, partito nel 1923 alla volta di Israele, egli si fosse esaurientemente preparato al passaggio alla lingua ebraica, attendendo diligentemente al suo studio nell'arco di un ventennio, così da esserne pratico, almeno per quel che riguardava la sua forma tradizionale. Ma proprio questa forma apparve, in Israele, del tutto desueta: «essendo migrata – afferma Scholem – dagli antichi libri alle bocche di bambini e poppanti, la lingua ebraica aveva assunto i modi d'una lingua estremamente vitale, caratterizzata da un'anarchica mancanza di regole», restando così coinvolta in un processo «fertile, ma pericoloso» (Id., *My Way to Kabbalah*, in Id., *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time*, cit., pp. 20-24: 22).

[76]F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 311.

[77]L. Massignon, *Parole donnée*, Seuil, Paris 1983; tr. it. di A. Comba e C.M. Tresso, *Parola data*, Adelphi, Milano 1995, p. 297. È significativo notare come, commentando Gen 3,1-13, Rosenzweig sostenga che in questo luogo Dio chiamerebbe, e per due volte, il “maschio” Adamo, ossia con il nome a lui proprio, in quanto creato appositamente per lui, e che egli, a sua volta, risponderebbe “*hineni* [“sono qui”]” (Id., *La stella della redenzione*, cit., pp. 180-181). A ben vedere, però, «in Genesi 3 Dio non chiama Adamo due volte! Né

Adamo risponde “sono qui”! Dio chiama Adamo *una volta* in *Genesi* 3, e chiama *Abramo* in *Genesi* 22,1, dove *Abramo* risponde *hineni*, “sono qui”. Rosenzweig considera le due chiamate come due eventi nella vita di *adam*, l’uomo, e considera l’*hineni* di *Abramo* come la vera risposta di *adam*, la risposta “totalmente aperta, totalmente dispiegata, tutta pronta, tutta...anima”» (H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington 2008; tr. it. di M. Dell’Utri, *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma 2011, pp. 51-52).

[78] M.-A. Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Albin Michel, Paris 1992; tr. it. di O. Di Grazia, *La “lettura infinita”. Introduzione alla meditazione ebraica*, ECIG, Genova 1998, p. 214: «L’ebreo è proprio il “semita”, discendente del primo figlio di Noè, *Shem*, che significa...“Nome”». Più propriamente occorre osservare, d’accordo pure con P. Gisel, che l’ebraismo non cessa mai di porre in evidenza la singolarità di ogni parola, secondo il modello del *nome*, non già, tuttavia, perché il nome di Dio unifica in sé ogni cosa mediante totalizzazione, quanto perché «se vi è rapporto tra il nome di Dio e la parola umana, esso ha luogo nella misura in cui il nome costituisce un’unità, definita e chiusa su se stessa, che però, in quanto tale, è concentrazione di potenza. Nel nome di Dio la pluralità può accadere, come creazione, e quindi strutturata, in cui tuttavia ogni individualità vale a sua volta come unità singolare, differente e chiusa» (Id., *La création*, Editions Labor et Fides 1987; tr. it. di A. Balletto, *La creazione*, Marietti, Genova 1987, pp. 65-66).

[79] La tradizione cabbalistica cui danno specialmente espressione Abulafia e Natan sostiene in modo esplicito questa *differenza* allorché pone un contrasto netto tra la lingua divina e la lingua naturale dell’uomo. «Chi consideri le lingue come convenzioni – si legge nel già menzionato *Ša’are Sedeq* – dovrà ammettere che esse sono di due tipi: la prima “divina”, una convenzione di Dio con l’uomo primordiale; la seconda “naturale”,

una convenzione di Adamo con Eva e con i suoi figli. [...]. La confusione che avvenne nelle lingue durante la generazione della dispersione [presso la torre di Babele] non riguardò che il secondo tipo [di lingua], cioè quello naturale» (Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le porte della giustizia*, cit., p. 430 (fol. 78b)). Ma al riguardo si veda M. Idel, "Le porte della giustizia" e la Qabbalah estatica in Italia, in Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le porte della giustizia*, cit., pp. 11-346, in part. pp. 71-77; nonché G. Vajda, *Un Chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: La polemique anti-intellectualiste de Joseph n. Shalom Ashkenazi*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», XXIII, 1956, pp. 45-144, in part. pp. 131-132.

[80]Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* (1<sup>a</sup>ed. 1764; 2<sup>a</sup>ed. 1769), éd. par R. Naves, Garnier, Paris 1954; tr. it. di M. Bonfantini, *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1955, p. 51.

[81]J. Derrida, *Des tours de Babel* (1980), in Id., *Psyché. Inventions de l'autre*, vol. 1, Galilée, Paris 1998; tr. it. di S. Rosso, *Des tours de Babel*, in «aut-aut», 189-190, 1982, pp. 67-97: 73. Poco oltre, ulteriormente chiarendo il proprio pensiero, Derrida appunta: «[Dio] con un colpo del suo nome proprio traducibile-intraducibile inaugura una ragione universale [...] ma ne limita contemporaneamente l'universalità stessa: trasparenza proibita, univocità impossibile» (Ivi, pp. 73-74). Ma al riguardo si veda pure quanto Derrida osserva in risposta all'intervento di P. Mahony nell'ambito di una tavola rotonda sulla traduzione promossa dall'Università di Montreal nel 1979 ed i cui lavori sono stati raccolti in *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, éd par. C. Lévesque et C.V. McDonald, VLB, Montreal 1982, pp. 135-139.

[82]Cfr. J. Derrida, *Des tours de Babel*, cit., p. 74. A ben vedere molti altri luoghi della riflessione di Derrida fanno riferimento all'episodio della Torre di Babele, tanto ch'esso è senz'altro da menzionare nella biografia concettuale del filosofo francese, come dimostra G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991; tr. it. di

D. De Santis, *Derridabase*, Lithos, Roma 2008, pp. 157-162; ma al riguardo si veda pure il recente studio di G. Bordoni, *Nomi di Dio. Religione e teologia in Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2010, in part. pp. 19-70.

[83]Cfr. J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di F. Garritano, *Salvo il nome* (Post-scriptum), in J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 172. Per un puntuale commento al riguardo si veda soprattutto S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 147.

[84]J. Derrida, *La différence* (1968), in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *La différence*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 29-57: 56.

[85]J. Derrida, *Come non parlare. Denegazioni*, cit., p. 174.

[86]Ivi, p. 175. Ed in *Salvo il nome* (Post-scriptum), cit., p. 149, si afferma ancor più chiaramente: «“Dio” “è” il nome di questo crollo senza fondo, di questa desertificazione senza fine del linguaggio», lasciando in tal modo intendere che il nome di Dio pone il linguaggio dinanzi a quella chenosi che nondimeno è la condizione della sua generazione. Il nome di Dio, si potrebbe dire con A. Badiou, è propriamente l'inesistente, in quanto *grado minimale di esistenza* del linguaggio (Id., *Petit panthéon portatif*, La Fabrique, Paris 2008; tr. it. di L. Bosi, *Piccolo pantheon portatile*, a c. di T. Ariemma, il melangolo, Genova 2010, p. 100).

[87]J. Powell, *Jacques Derrida. A biography*, Continuum, London-New York 2006, p. 158.

[88]Le pagine poste sotto il titolo *Séculariser la langue: le volcan, le feu, les Lumières*, anch'esse qui tradotte, costituivano invece la quarta ed ultima sezione del medesimo seminario, i cui materiali, raccolti presso l'Archivio Derrida della Università di Irvine (Box A.15, Folders S59, S60, S61), fatta eccezione per codeste sezioni, sono tutt'ora inediti. *Les Yeux de la langue: l'abîme et le volcan*, insieme con *Séculariser la langue: le volcan, le feu, les Lumières*, sono stati per la prima volta editi, con il titolo *Les Yeux de la langue*, nel «Cahier de L'Herne», 83, 2004: Jacques Derrida, éd.



par M.-L. Mallet et G. Michaud, pp. 473-493; e quindi in volume, sempre per i tipi de L'Herne, nel 2005. Ma per un'analitica ricostruzione dei contenuti del seminario sul *Teologico-politico* si veda il recente studio di D. Hollander, *Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2008, in part. pp. 147-155.

[89]Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme da l'autre*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di G. Berto, *Il monolinguismo dell'altro*, Cortina, Milano 2004, p. 68, nota.

[90]Cfr. J. Derrida, *Interpretation at War. Kant, le Juif, l'Allemand* (1988), in Id., *Psyché. Inventions de l'autre*, vol. 2, cit.; tr. it. di R. Balzarotti, *Interpretation at War. Kant, l'ebreo, il tedesco*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, cit., pp. 295-361: 302-303.

[91]J. Derrida, *Salvo il nome* (Post-scriptum), cit., pp. 143 e 149.

[92]I. Singer, *The Family Moskat*, Alfred Knopf, New York 1950; tr. it. di B. Fonzi, *La famiglia Moskat*, Longanesi, Milano 1967, p. 865.

*Jacques Derrida*

# GLI OCCHI DELLA LINGUA

UNA LETTERA INEDITA DI GERSHOM SCHOLEM  
A FRANZ ROSENZWEIG SULLA NOSTRA LINGUA.  
UNA CONFESSIONE

A Franz Rosenzweig, in occasione del 26 dicembre 1926

Questo paese è un vulcano. Esso ospita la lingua. Si parla qui di molte cose che potrebbero farci andare alla malora, ed oggi più che mai si parla degli Arabi. Ma c'è un'altra minaccia di fronte a noi più inquietante del popolo arabo, che chiama in causa necessariamente l'impresa sionista: che ne è della "attualizzazione" della lingua ebraica? Questo abisso d'una lingua sacra, nel quale i nostri figli vengono calati, dovrà ancora una volta spalancarsi? Certo non si sa quello che si fa. Si crede di aver secolarizzato la lingua; ma non è vero affatto, la secolarizzazione della lingua è soltanto una *façon de parler*, una frase fatta. È semplicemente impossibile svuotare le parole piene zeppe di significato, a meno di sacrificare la lingua stessa. Lo spettrale *volapük* che qui parliamo per strada, indica esattamente quell'universo linguistico privo di espressione, nel quale la "secolarizzazione" della lingua poteva realizzarsi, e solo in questo modo poteva realizzarsi. Ma se tramandiamo ai nostri figli la lingua che ci è stata tramandata, se noi, generazione di passaggio, vivifichiamo per loro la lingua degli antichi libri, affinché essa possa di nuovo rivelarglisi – allora un giorno non potrà la potenza di questa lingua prorompere? E tale irruzione quale generazione incontrerà? Viviamo in questa lingua quasi tutti con la sicurezza del cieco sospeso su un abisso, ma quando torneremo a vedere, noi, o chi verrà dopo di noi, non vi precipiteremo? E nessuno sa se il sacrificio del singolo che perirà

cadendo in questo abisso sarà sufficiente per chiuderlo.

I creatori del nuovo movimento linguistico credevano sino alla ostinazione nella virtù miracolosa della lingua, e quest'era la loro fortuna. Nessun vedente avrebbe trovato il coraggio demoniaco di far resuscitare una lingua là dove solo poteva nascere un esperanto. Quelli andavano e vanno tutt'oggi come stregati sopra l'abisso, che tace, e l'hanno tramandato alla gioventù insieme con i nomi ed i sigilli. Adesso ci sentiamo talora inorriditi, quando, sentendo una parola religiosa nell'ambito d'un discorso irriflessivo, essa ci spaventa. Nefasto è questo ebraico: nel suo attuale stato non può e non potrà permanere; i nostri figli non hanno più un'altra lingua ed è giusto affermare che loro e soltanto loro dovranno scontare questa congiuntura che noi gli abbiamo causato, senza chiedere, e senza chiedere a noi stessi. Se la lingua si rivolterà contro i suoi parlanti – e in alcuni momenti lo fa già nella nostra vita, e questi sono momenti difficilmente dimenticabili, nei quali si rivela la temerarietà delle nostre audaci imprese – avremo allora una gioventù che potrà sostenere la rivolta di una lingua sacra?

La lingua è nome. Nel nome è racchiusa la forza della lingua, è sigillato il suo abisso. Non è più nelle nostre facoltà evocare tutti i giorni gli antichi nomi senza destare le loro potenze. Essi si manifesteranno, allorché noi li abbiamo certo evocati con grande potenza. Sicuramente *noi* parliamo una lingua rudimentale e spettrale: i nomi si aggirano nelle nostre frasi, e c'è chi negli scritti e negli articoli giornalistici gioca con loro, e fa credere a sé o a Dio che ciò non significa nulla, e spesso la forza del sacro si sprigiona dalla vergogna spettrale della nostra lingua. Poiché i nomi hanno una propria vita e se non l'avessero, guai ai nostri figli, i quali sarebbero consegnati ad un vuoto senza speranza.

Ogni parola che non è appunto creata di bel nuovo, ma che piuttosto è tratta dall'"antico buon" *thesaurus*, è colma di significato. Una generazione che adotta l'elemento più fecondo delle nostre attuali tradizioni: la nostra lingua, non può, anche se lo vuole mille volte di più, vivere senza tradizione. Quel momento in cui la forza

che giace riposta nella lingua si *manifesterà*, e dove il “detto” del contenuto della lingua prenderà di nuovo forma, porrà nuovamente tale sacra tradizione, come segno decisivo, davanti al nostro popolo e questo, a cospetto di ciò, avrà soltanto una scelta: piegarsi o estinguersi. Dio non resterà muto in una lingua nella quale sarà in mille modi rievocato nella nostra vita. Tuttavia questa inevitabile rivoluzione della lingua, nella quale la Voce tornerà a farsi udire, è l'unico oggetto del quale in questo paese non si parla mai, poiché quelli che avevano richiamato nuovamente in vita la lingua ebraica, non credevano al Giudizio che grava per questo su di noi. Voglia quindi il cielo che la noncuranza che ci ha condotto su questa strada apocalittica non ci porti alla rovina.

Gershom Scholem

Gerusalemme, il 7 Teveth 5687[1]

## NOTE

[1]G. Scholem, *Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig*, Ms. Leo Beck Ins., New York, Rosenzweig Papers AR 3002/B II 35. La prima versione di questo testo – come Derrida stesso ricorda – è stata pubblicata in traduzione francese da S. Mosès, con il titolo *Une lettre inédite de Gershom Scholem a Franz Rosenzweig. A propos de notre langue. Une confession*, in apertura del suo saggio, *Langage et sécularisation chez Gershom Scholem*, in «Archives de Sciences Sociales et Religions», 60.1, 1985, pp. 83-96: 83-84, poi apparso, quale appendice, in Id., *L'ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil 1992; tr. it. di M. Bertaggia, *Linguaggio e secolarizzazione*, in S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993, pp. 261-282: 261-263. La versione originale, in lingua tedesca, è stata invece pubblicata da M. Brocke in appendice al suo contributo, *Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem*, in *Juden in der Weimarer Republik*, a c. di W. Graub e J.H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1986, pp. 127-152: 148-150. Su questa ultima edizione è stata condotta la presente traduzione [N.d.T.].

## 1.

### L'abisso e il vulcano

Questa lettera non ha alcun carattere testamentario, sebbene sia stata ritrovata dopo la morte di Scholem, fra le sue carte, nel 1985. Nondimeno la voce che ci arriva, quella ci ritorna e ci parla *dopo* la morte del suo firmatario. Qualcosa in essa risuona come la voce d'un fantasma.

Ciò che dà una sorta di profondità a questa risonanza è ancora un'altra cosa: questa voce di *revenant* che mette in guardia, avverte, annuncia il peggio, il ritorno o il rovesciamento, la vendetta e la catastrofe, il risentimento, la rappresaglia, il castigo, la voce che risorge in un momento della storia di Israele che rende più sensibili che mai verso questa imminenza dell'apocalisse. Questa lettera è stata scritta assai prima della nascita dello Stato di Israele, nel dicembre 1926, ma quanto costituisce il suo tema, ossia la secolarizzazione della lingua, è stato già affrontato in modo sistematico in Palestina sin all'inizio del secolo.

Si ha talvolta l'impressione che un *revenant* ci annunci il terrificante ritorno d'un fantasma.

Dunque, questa *Confessione sulla nostra lingua* (*Bekennntnis über unsere Sprache*) è stata tradotta e pubblicata da Stéphane Mosès (che in seguito ha avuto la cortesia di inviarmi la versione originale) negli *Archives de sciences sociales et religieuses* (1985, n. 60-61), sotto il titolo *Una lettera inedita di Gershom Scholem a Franz Rosenzweig sulla nostra lingua. Una confessione*. Questa traduzione era seguita da un prezioso articolo di Stéphane Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione in Gershom Scholem*, al quale devo naturalmente molto.

Per introdurre una presentazione del firmatario e del destinatario di questa lettera, per annunciarla mentre vi rinuncio, comincerò con il leggere una pagina tratta dal libro di memorie di Scholem che si intitola *Da Berlino a Gerusalemme*, e che disegna precisamente il territorio ed uno dei tragitti geografici, politici, storici, culturali che tento di seguire in questo seminario.

Già un anno prima ero stato per tre giorni a Francoforte, dove avevo conosciuto bene Franz Rosenzweig. A Monaco avevo studiato insieme a un giovane da qualche tempo profondamente influenzato da Rosenzweig, e che come lui proveniva da Kassel, Rudolf Hallo. Hallo mi aveva molto parlato di lui, dei suoi sviluppi e della svolta onde si era votato all'ebraismo, e all'inizio del 1920 mi aveva portato il suo capolavoro appena uscito: *Der Stern der Erlösung* [*La stella della redenzione*<sup>[1]</sup>], senza dubbio una delle creazioni centrali del pensiero religioso ebraico del nostro secolo. Cominciai così a corrispondere con Rosenzweig, che frattanto aveva anche sentito parlare di me da diverse parti. Rosenzweig allora non era ancora malato, e aveva cominciato a studiare il Talmud con il celebre rabbino dott. Nobel<sup>[2]</sup> di Francoforte. Che fosse una persona geniale (continuo a ritenere pazzesca l'abolizione di tale categoria che è oggi di moda, e prive di valore le "motivazioni" addotte all'uopo) [Vi sarà molto da dire su questa osservazione fatta di passaggio. Essa non è senza rapporto con il contenuto della nostra lettera e con la critica d'una sorta di razionalizzazione secolarizzante che appiattisce, appiana, livella, con la lingua, la resistenza di ogni singolarità e di ogni eccezione, una certa genialità che si potrebbe mostrare non essere senza rapporto con la sacralità, ma pure con una certa originarietà ed una certa generazione originale], lo mostrava con evidenza ogni incontro con lui; che mostrava con pari chiarezza il suo carattere dittatoriale [Io aggiungerei: tanto evidente quanto quello di Scholem stesso]. Avevamo preso decisioni dirette in sensi diversissimi. Egli cercava – non so se debba dire di riformare, o di rivoluzionare – dall'interno l'ebraismo tedesco; io non riponevo più alcuna speranza nell'amalgama noto come ebraismo tedesco, e mi attendevo che l'ebraismo fosse rinnovato solo dalla sua rinascita nel paese d'Israele. Certamente avevamo interesse l'uno per l'altro. Non avevo mai incontrato tanta intensità diretta verso l'ebraismo in un uomo che aveva un'età intermedia tra la mia e quella di Buber – e non l'ho neanche incontrata mai più in seguito. Quello che non sapevo era che egli mi riteneva un nichilista [Non so che cosa Rosenzweig abbia potuto pensare della lettera a lui



indirizzata, nel 1926, da Scholem. Ma, per quanto paradossale possa sembrare, essa avrebbe potuto confermarlo in questa diagnosi: nichilismo. Vero è che la “logica” stessa, il “programma” del “nichilismo” – queste parole devono essere messe fra virgolette – presenta sempre la più stringente delle rassomiglianze con il suo contrario].

Una mia seconda visita, con una lunga conversazione notturna appunto sul tema di questo ebraismo tedesco che io ricusavo, portò a un dissidio completo. Non avrei mai incignato questo argomento spinoso e profondamente emozionante per entrambi, se avessi saputo che allora Rosenzweig era già entrato nello stadio iniziale della sua malattia mortale, una sclerosi laterale progressiva. Aveva avuto una crisi che non era stata ancora diagnosticata inequivocabilmente, ma – come ebbe a dirmi – si stava ristabilendo, e pareva che non fosse rimasta altra conseguenza che una certa difficoltà nel parlare [Questa osservazione, di nuovo, sovrimprime una nota “*unheimlich*”, “*uncanny*” alle ragioni d’un dibattito tempestoso e crepuscolare su una certa esperienza storica che, si può dire senza forzature, riguarda l’*Unheimlichkeit* in generale e “un modo di parlare [*façon de parler*]”, anche sulla base di una diagnosi di afasia]. Fu così che ebbi una delle discussioni più tempestose e irreparabili della mia gioventù. Ma anni dopo Buber ed Ernst Simon mi pregarono di contribuire al dono di una cartella che doveva essere fatto a Rosenzweig ormai paralitico e incapace di parlare, per il suo quarantesimo compleanno; e l’ho anche fatto. Nell’agosto 1927, quando ero a Francoforte, Ernst Simon disse che Rosenzweig sarebbe stato molto contento, se fossi andato a trovarlo. Mi recai da lui, e parlai del mio lavoro a quell’uomo mortalmente malato, che poteva muovere solo un dito e, con esso, un ago appositamente costruito, su una tavola alfabetica; sua moglie componeva le frasi. Fu un’ora indimenticabile, che straziava il cuore. Eppure anche in quegli anni Rosenzweig produsse lavori interessantissimi, partecipò alla traduzione della Bibbia inaugurata da Buber, e fu protagonista di un carteggio ricchissimo[3].

Rosenzweig è dunque malato, parzialmente paralizzato ed afasico allorché, nel 1926, Scholem gli invia questa “confessione” per il suo quarantesimo compleanno, da Gerusalemme, dove egli si è stabilito da tre anni. Come ricorda Mosès: «Rosenzweig rimproverava a Scholem di ritenere che “l’ebraismo della Diaspora versi in stato catatonico e che soltanto *laggiù* possa ritrovare la

propria vita”» (lettera del 6/1/22 di Rosenzweig a Scholem)[4]. Per Rosenzweig il sionismo è una “forma laica di messianismo” ch’egli tenta di “normalizzare”, così come tenta di secolarizzare il giudaismo. Donde lo strano chiasma e la doppia unilateralità di una corrispondenza senza corrispondenza: Scholem, accusato d’essere dalla parte della secolarizzazione, scrive una “confessione” indirizzata a Rosenzweig per confidargli la propria inquietudine di fronte alla stessa secolarizzazione. Da un lato Rosenzweig rimprovera al sionismo – e dunque a Scholem nel momento in cui questi si accinge ad emigrare in Palestina – la secolarizzazione del messianismo ebraico, una laicizzazione, una integrazione storica, anzi storicista, per non dire una profanazione della sacralità messianica. Ma, qualche anno più tardi, dopo tre anni di permanenza in Palestina, la “confessione” di Scholem sembra ammettere che, in effetti, un certo rischio di imbattersi nella secolarizzazione viene corso dal sionismo e che ciò passa dapprima attraverso la lingua. Naturalmente questo movimento in forma di ammissione è senza dubbio, in certa misura, accentuato; esso è destinato a placare un poco la violenza della discussione con Rosenzweig che lascia Scholem con una cattiva coscienza. Nel 1926, prima d’aver ricevuto questa lettera, Rosenzweig scriveva: «Scholem proietta su di me la sua cattiva coscienza nei miei confronti, e si figura che io gliene voglia»[5]. Qui, ancora, questi movimenti, queste pieghe del rimorso, questo senso di colpa fra due ebrei tedeschi che stanno su i due bordi opposti della storia, dell’escatologia, dello Stato d’Israele, ecc., non mi paiono formare soltanto lo scenario *esteriore* del dramma che si recita o che essi animano: la vendetta o il ritorno del sacro, il rimprovero del sacro a cospetto d’una profanazione “politico-linguistica”.

Che cosa confessa Scholem? Che cosa egli ammette ed in che senso ciò è un’ammissione o una confessione, vale a dire, nello stesso tempo, un riconoscimento nel senso di un’ammissione e un’ammissione nel senso d’una professione di fede? Si tratta di una confessione di fronte all’antisionista Rosenzweig, perché Scholem è

un sionista, questo vuole essere, tale resta e tale si conferma. Nondimeno egli deve riconoscere un *male* nel sionismo, un male interiore, un male che non ha nulla d'accidentale. Più precisamente, il male che colpisce il sionismo o che l'aspetta al varco deve riconoscersi che lo minaccia in modo essenziale, quanto più da vicino possibile: *nella sua lingua*; e sin da quando un sionista apre la bocca. Questo male ha una tripla forma, dapprima quella della minaccia o del pericolo, poi quella dell'eco, ed infine, alla radice del pericolo o dell'eco, la forma della profanazione, della corruzione e del peccato. Si tratta di ciò che, in Palestina, è chiamata "l'attualizzazione" (*Aktualisierung*) della lingua ebraica, la sua modernizzazione, la trasformazione intrapresa sin dall'inizio del secolo da Ben Jehuda, e sistematicamente perseguita per adattare l'ebraico biblico alle necessità della comunicazione quotidiana, tecnica, nazionale, così come internazionale, interstatale d'una nazione moderna. Questo male linguistico non si lascia localizzare o circoscrivere. Esso non affligge soltanto un mezzo di comunicazione. Dal momento che esso per l'appunto degrada a mezzo di comunicazione una lingua originariamente o essenzialmente destinata a tutt'altro impiego rispetto all'informazione, si trasforma una lingua, e prima di tutto dei nomi, in un *medium* informativo (tutto ciò, lo vedremo, è sostenuto da una interpretazione dell'essenza della lingua come nominazione fortemente benjaminiana). Il male linguistico è totale, non ha limiti, innanzitutto perché esso è interamente politico. Il male deriva dal fatto che i sionisti – coloro che si credono dei sionisti e, nei fatti, in quanto detentori di questo potere, sono solo dei falsificatori del sionismo – non comprendono l'essenza della lingua e considerano questo mistero abissale come un problema, peggio, come un problema locale, particolare, circoscritto, tecno-linguistico o tecno-politico. Ecco perché essi dormono ed un giorno si risveglieranno sulla soglia, anzi nel mezzo della catastrofe, nel momento in cui la lingua sacra farà ritorno, come castigo e come ritornanza [*revenge*][6].

Si tratta, invero, di una “catastrofe”, la parola è di Scholem, di un giro e di un ritorno, di un rovesciamento: il male non consisterà soltanto nella perdita della lingua sacra, ossia dell’ebraico, dell’essenza del sionismo, ma in un ritorno vendicatore della lingua sacra che si rivolgerà violentemente contro coloro che la parlano (*gegen ihre Sprecher ausbrechen*), contro coloro che l’hanno profanata. Allora eventi terribili non mancheranno d’accadere. Eventi prodotti da questa perdita linguistica. La catastrofe dipenderà da questo giro aggiuntivo, da questo ritorno del sacro, ritorno inevitabile che avrà la forma della vendetta e del *revenant* spettrale. Questa catastrofe della lingua non sarà unicamente linguistica. Sin dall’inizio della lettera, la dimensione politica e nazionale è messa in scena: «Questo paese è un vulcano. Esso ospita la lingua» (*Das Land ist ein Vulkan. Es beherbergt die Sprache*). In Palestina si discute molto della lingua, ci si occupa e preoccupa assai *delle* lingue, tutto ciò che concerne la linguistica è in ebollizione. La lingua è surriscaldata, le parole bruciano, si può a stento toccarle e tuttavia non si può fare altro. L’allusione alla figura del vulcano, contenuta nelle prime parole, significa insieme questa ebollizione e l’imminenza di una eruzione che inghiottirà tutto il paese. Imminenza del rivolgimento, imminenza della catastrofe; ed il valore [*valeur*] d’imminenza è qui assai marcato, connotando tutti i discorsi messianici, apocalittici o escatologici. La confessione annuncia, previene, mette in guardia contro ciò che non mancherà di sopraggiungere domani. Imminenza, dunque, d’un riversarsi verso l’esterno. Il rischio di liberare la lava che ribolle ancora nel cratere in cui si raccolgono le energie di questo piccolo paese. Questo vulcano è la lingua, ciò che lavora, accade e soffre nella lingua, la passione d’una lingua, ciò che una lingua sacra *soffre*.

La messa in scena che mischia la passione della lingua con tutti gli elementi (terra, acqua bollente, aria e vapore) privilegia nondimeno il fuoco. Essa, sotto questo aspetto, è già una raffigurazione biblica. «Parla [*Ça parle*]» attraverso il vulcano, la

lingua parlerà attraverso il fuoco, uscirà da sé e tornerà attraverso questa buca di fuoco: imboccatura, tromba, o bocca di fuoco, Dio geloso e vendicatore che è un Dio di fuoco (si ricorda qui il terrore di Spinoza di fronte alla gelosia di questo Dio di fuoco[7]). Senza parlare d'un rovelto ardente. Non si può di conseguenza dire che Scholem parla, in un certo modo (una "*façon de parler*"), una lingua sacra, ma egli si esprime in tedesco per dire il male che è accaduto, che accadrà alla lingua sacra, ma ciò avverrà tanto attraverso un ritorno della lingua sacra che *riverrà* quanto attraverso il suo allontanamento, attraverso l'esperienza nella quale noi ci separiamo o ci discostiamo da essa. Questo paese è un vulcano, dunque, e la lingua abita *in* esso, essa abita, come si dice, *sulla sommità* d'un vulcano. E Scholem prosegue: «Si parla qui di molte cose che potrebbero farci andare alla malora, ed oggi più che mai si parla degli Arabi. Ma c'è un'altra minaccia di fronte a noi più inquietante del popolo arabo (*unheimlicher als das arabischer Volk*), che chiama in causa necessariamente [sottolineo ed insisto: *mit Notwendigkeit*] l'impresa sionista: che ne è della "attualizzazione" ("*Aktualisierung*") della lingua ebraica? Questo abisso (*Abgrund*) d'una lingua sacra, nel quale i nostri figli vengono calati, dovrà ancora una volta spalancarsi [*wieder ausbrechen*, l'espressione ricorrerà spesso]?».

Dopo il vulcano, l'"abisso". Il vulcano è nominato solo una volta; è la prima parola dopo "*Land*". Ma l'abisso, se ho fatto bene i conti, ritorna cinque volte nel corso della lettera. Scholem non fa scivolare la figura del vulcano su quella dell'abisso, ma io sarei tentato di farlo. Si tratta in entrambi i casi d'un abisso invisibile, un abisso sonoro al cui fondo una catastrofe è letteralmente *fomentata* (*focimentum*: *fomenter*, v'è un certo lavorio del fuoco), sia che il fuoco vi fuoriesca sia che vi precipiti. In ogni caso non si può vedere che cosa vi accade. Si è ciechi sul fondo dell'abisso e sul fondo del vulcano. Non si può che interpretare, indirettamente, i segni che si sentono provenire da questo fondo dell'abisso, i fumi che vi fuoriescono e che annunciano ciò che arriva e che, precisamente,

non si vede arrivare.

Si deve dunque parlare ai ciechi. Tale è l'atto di questa confessione. Ma in una confessione colui che annuncia, preavvisa, avverte, e perfino accusa, non si esclude dal novero dei suoi destinatari. Egli così si accusa, ed ammette d'essere stato cieco verso questa cecità sionista, ch'egli, tuttavia, non rinnega. Egli oppone soltanto un sionismo essenziale o un sionismo a venire al sionismo effettivo, al sionismo che ciecamente pratica una "attualizzazione" della lingua sacra senza vedere l'abisso. Scholem impersona una sorta di sionista singolare, solitario: non soltanto solo, ma il solo sionista; si potrebbe quasi dire che egli predica nel deserto. O piuttosto: egli semplicemente insiste sul bordo dell'abisso, questo è la sua dipartenza [*départ*], il suo luogo senza luogo; egli insiste e soggiorna su questa improbabile frontiera. E non si saprà mai – tale sarà per lo meno la domanda che guiderà la mia lettura, ma che resterà, per delle ragioni essenziali, senza risposta – se a questo limite sul quale non è possibile alcun insediamento Scholem chiede uno *schibboleth*[8] per uscire dall'abisso o per inabissarsi definitivamente. Si avrà qualche difficoltà a riconoscere qui il suo desiderio. E il desiderio di questo "noi", il sito di questo "noi" a nome del quale egli parla quando, ad esempio, precisa: «E il giorno in cui questa esplosione dovesse prodursi, quale generazione ne subirà le conseguenze? (*Und welches Geschlecht wird dieser Ausbruch finden?*) Quanto a noi, viviamo all'interno della nostra lingua [l'ebraico – ed egli dice ciò in tedesco ad un altro ebreo-tedesco: è vero che l'originale non dice qui "nostra lingua", "*unsere Sprache*" come recita, e questo passo ha lo stesso significato, il titolo, *Bekenntnis über unsere Sprache*; qui è "*Wir leben ja in dieser Sprache*", non c'è nessun possibile equivoco] simili – la maggior parte – a ciechi che camminano sull'abisso. Ma nel momento in cui ci verrà restituita la vista, a noi o ai nostri figli, non precipiteremo, in quel momento, al fondo di questo abisso? E a nessuno è dato sapere se il sacrificio (*das Opfer*) di quanti saranno annientati in questa caduta basterà a richiuderlo»[9].

Io tornerò più tardi su queste ultime parole, il sacrificio e la caduta (*hineinstürzen*), e sulla strana logica di un tale sacrificio. Il rilancio [*surenchère*], la *myse en abîme* dell'abisso, il supplemento della catastrofe legato a questo abisso della lingua – che presto assumerà il nome del nome – nel quale si precipita nel momento in cui si vede, nel momento in cui si è appena visto, nel momento di lucidità, quando si prende coscienza dell'essenza della lingua, cioè del fatto che essa o è sacra o non è, il che, per Scholem, vuol dire: essa consiste di nomi, essa ritorna al nominare/significa il nominare [*elle revient à nommer*], senza il quale essa *non* esisterebbe affatto e *giamaì* ritornerebbe, non tornerebbe a nulla/non significherebbe nulla [*ne revient à rien*], non ritornerebbe presso alcuno e non ritornerebbe più a sé stessa/non significherebbe più se stessa [*ne revient plus à elle-même*].

È dunque la lucidità che rischia di inabissarci, non la cecità. Da ciechi quali noi, *quasi tutti*, siamo si vive in questa lingua sopra l'abisso (*“Wir leben ja in dieser Sprache über einem Abgrund, fast alle mit der Sicherheit des Blinden”*). Ma coloro che vedono, che sono lucidi, vi precipitano, ecco ciò che occorrerà comprendere.

Che cosa dovrebbe essere la lingua, e prima di tutto la lingua sacra (ma si vedrà che secondo Scholem non ve ne è altra), affinché il *vedere ed il precipitarvi* siano il *medesimo* evento? Qual è il rapporto fra il lume della lucidità, l'essenza della lingua e la caduta sul fondo dell'abisso? Come intendere questo nome dell'abisso, del quale vedremo ch'esso si apre sul nome stesso, il nome del nome, ed il cui nome torna così spesso nella lettera? L'abbiamo appena incontrato per la prima volta. Qualche linea più in basso, denunciando coloro che hanno avuto il coraggio demoniaco e cieco di ridar vita ai nomi sacri, di risuscitare una lingua destinata a diventare un esperanto, Scholem li descrive come degli “stregati” (ma essi sono pure degli stregoni, degli apprendisti stregoni) che camminano “sopra l'abisso” silenzioso, nel momento in cui tramandano alla nostra gioventù i nomi ed i segni ancestrali. Ora questi nomi sacri, esattamente quelli che questi ciechi lasciano in

eredità ai nostri giovani senza vedere e senza sapere, *sono* proprio l'abisso. Essi celano l'abisso, in essi l'abisso è sigillato. Questo è l'abisso che essi trasmettono ai nostri figli senza vedere e senza sapere. L'abisso è nel nome, si potrebbe dire, se una tale topologia fosse rappresentabile, se il senza-fondo dell'*Abgrund* potesse ancora lasciarsi includere, iscrivere, comprendere. Al fondo, al fondo di questo senza fondo, ciò che i ciechi stregoni della secolarizzazione non vedono, non è tanto l'abisso come tale, sulla sommità del quale essi camminano come dei folli, ma il fatto che l'abisso, non più della lingua, non si lascia dominare, ammansire, strumentalizzare, secolarizzare. L'abisso non più della lingua, perché entrambi hanno luogo, il *loro* luogo senza topologia oggettivabile, nel nome: "*Sprache ist Namen*", "la lingua è nome". *Sprache* è ad un tempo la lingua [*langue*] ed il linguaggio [*langage*]. Non è sufficiente affermare che la lingua è o consiste nei nomi. Parlare è nominare, è chiamare. Questo che cosa significa? Che cosa Scholem stesso vuole nominare in questa lettera? E a cospetto del carattere abissale di questa questione, come leggere questa lettera?

Qui io tento una lettura la più interna possibile. Non credo nelle interpretazioni puramente interne, né che esse siano possibili in modo rigoroso. Senza ricorrere qui ai tanti altri argomenti atti a dimostrare ciò, ed al fine di rimanere il più possibile accosto a questa lettera, il semplice evento del nome basterebbe a commettere effrazione all'interno di questa pretesa interiorità del testo.

Nondimeno il documento che costituisce questa lettera è abbastanza ricco e visibilmente abissale, se si può dir così, perché in un primo tempo, onde perderne il meno possibile, noi ci si sforzi di mantenerci quanto più vicino al suo significato letterale. Abbiamo cominciato a fare questo 1. con il renderci attenti verso il fatto che questa è una lettera e verso quanto si manifesta nel significato letterale di questa lettera; 2. con il renderci conto della sua destinazione apparentemente principale, del suo destinatario, del rapporto fra Scholem e Rosenzweig che rende tale gesto una



confessione; 3. con il sottolineare il carattere insolito di questa scrittura che richiama per alcuni suoi tratti la lingua, le figure ed il pathos del testo sacro di cui parla, ch'essa nomina, ma attraverso una lingua straniera, il tedesco, che però si trova ad essere, in quanto lingua non sacra, in quanto lingua veicolare, la lingua materna dei due corrispondenti, Scholem e Rosenzweig.

Da qui la forma generale della questione che si pone a noi sul bordo – interno ed esterno – di questa lettura, come sul bordo di questi abissi degli abissi: in quale lingua *può* o *deve* essere lanciato l'appello che è anche un avvertimento di fronte alla minaccia d'una secolarizzazione della lingua sacra? Questo appello a guardarsi (dalla secolarizzazione) per guardare alla lingua sacra rappresenta un avvenimento che occorre domandarsi dove abbia luogo: è nella lingua sacra o fuori di essa? E qual è la natura del limite fra i due luoghi? Questa questione si complica o si accresce con quella che chiede: si può parlare una lingua sacra come una lingua straniera? Interrogativo che si modifica e si sviscera così: una lingua sacra è maggiormente propria o maggiormente straniera in generale? Ed in tal caso abbiamo a che fare con un'alternativa, con una logica opposizionale?

Per esempio: può Scholem pretendere di parlare “*a partire*” [*“depuis”*] dall'esperienza della lingua sacra, dei nomi sacri, facendo procedere quello che dice, facendo procedere se stesso “*a partire*” da questo fatto enigmatico ch'egli parla attraverso il tedesco? Io adesso lascio a questi “*a partire*” fra virgolette tutta la loro potenzialità vulcanica. Vi è un'altra dimensione della questione che non abbiamo formulato nel corso della lettura di Spinoza<sup>[10]</sup>: dove situare il sacro? Se si parla – erroneamente, secondo Spinoza – d'una lingua sacra, si deve ritenere che le parole o i nomi della lingua siano essi stessi sacri? O soltanto i significati? O soltanto le cose nominate, osservate attraverso questi nomi? Spinoza rifiuta tutte queste ipotesi: il sacro non è né nelle parole né nelle cose, soltanto, si potrebbe dire, nel senso intenzionale, nell'attitudine o nell'uso che ci pone in relazione con le une e con le altre, con le une

attraverso le altre<sup>[11]</sup>.

In quale lingua si scrive dunque questa lettera? Non ci si può accontentare del *fenomeno*: è scritta in tedesco. Ma neppure si può ridurre questo fenomeno ad un'apparenza inconsistente o secondaria. La lettera *si presenta* in tedesco, ma quest'auto-presentazione è pure la confessione di qualcuno a qualcun altro con il quale si condivide un rapporto intenso, colto, raffinato, impegnato con l'ebraico. L'ebraico non è, per entrambi, una lingua madre, ma essi la vivono come lingua archimaterna o patriarchica, una lingua in nome della quale, in vista della quale, a partire dalla quale essi parlano, essi hanno corrisposto da lungo tempo. E questa lingua è dunque, nei numerosi sensi di questa parola, il *soggetto della lettera*.

Si potrebbe qui essere tentati da ciò che ho assunto il rischio di chiamare l'ipotesi della terza lingua. Con queste parole non definisco una lingua straniera, il tedesco, nella quale potrebbe formularsi una *messa in guardia* concernente due usi dell'ebraico, quello sacro e quello secolare. L'espressione *terza lingua* denominerà piuttosto un elemento differenziato e differenziante, un *medium* che non sarà *stricto sensu* linguistico, ma il mezzo/l'ambito [*milieu*] d'una esperienza della lingua che, non essendo né sacra né profana, permette il passaggio dall'una all'altra – e di dire l'una e l'altra, di tradurre l'una nell'altra, di richiamare l'una all'altra. In altri termini, nella logica di questa ipotesi (presto noi vedremo perché Scholem la giudicherebbe senza dubbio irricevibile e mal formata) si potrebbe davvero *supporre*, e giustamente, che firmatario e destinatario si situano *fra* le due lingue, e che il primo, colui che mette in guardia, si presenta come traghettatore, traduttore, mediatore. Prendendo parte alle due lingue, l'intercessore non le parla che a partire da una terza o in ogni caso a partire da qualcosa della lingua che, non essendo ancora o non essendo già più sacra o secolare, o essendo *già, ancora* entrambe le cose, permette di compiere questo passo sul bordo dell'abisso.

Dunque quale sarà questa lingua in generale? Questa terza lingua che lascia in sé sorgere la contrapposizione sacro/non sacro? Santo/non santo? (al di là della distinzione proposta da Levinas fra sacro e santo)

Ma subito una domanda su questa questione, sulla forma e la logica, insieme trascendentale e dialettica, di questa questione: e se invero *non vi fosse* alcuna terza lingua, alcuna lingua in generale, alcuna lingua neutra nella quale sia possibile, affinché vi abbia luogo, la contaminazione del sacro con il profano, la corruzione dei nomi, l'opposizione fra il santo ed il secolare? E se l'ipotesi dialettico-trascendentale recasse già, nella sua stessa neutralità, un effetto di de-sacralizzazione, sarebbe questo ciò che la lettera incrimina? Se questa neutralizzazione in ragione del ricorso ad un terzo, e già ad una sorta d'arbitro meta-linguistico, fosse anche una naturalizzazione positivista del soprannaturale?

L'assiomatica che governa la lettera di Scholem è tutt'altra, e tutt'altra è pure la sua retorica.

Ed il tutt'altro della sua retorica dipende dalla maniera, paradossale e affascinante, con la quale la lettera tratta l'opposizione della lingua sacra con la lingua secolare come un *effetto retorico*. In fondo – sembra dire Scholem –, ma in fondo all'abisso, c'è soltanto la lingua sacra. La lingua è una, non è suscettibile di alcuna opposizione, e non vi è – per lo meno nel caso dell'ebraico, il quale non è un accidente in una serie – che la lingua sacra. Essa è nata sacra e non si lascia desacralizzare senza cessare d'essere quella che è: una lingua, la lingua. Questa secolarizzazione di cui si parla, di cui io parlo – sembra dire Scholem – che io accuso e di cui mi rammarico, contro la quale io metto in guardia, *non esiste*, non è che un “modo di dire” [*façon de parler*]. Quest'espressione “modo di dire” [*façon de parler*] che significa anche modo di parlare [*façon de parler*], Scholem l'impiega in francese in un testo tedesco. Torneremo su questo modo retorico di dire la retorica. Il fatto che la secolarizzazione di cui si discute non sia che una “*façon de parler*” non rende il fenomeno, né il sintomo,

meno gravi, più inconsistenti, al contrario.

Questo si gioca nella prime righe della lettera, dopo la figura del vulcano e l'allusione al pericolo più inquietante (*unheimlicher*) della nazione araba, sino a questa «conseguenza necessaria dell'impresa sionista». Scholem, dunque, ha appena riconosciuto, ed in tale riconoscimento consiste la gravità della sua confessione a cospetto del notorio antisionismo del proprio destinatario, che il male è peggiore e più inquietante di tutti gli altri pericoli propriamente politici. Questo male della lingua è anche un male politico, ma non è una malattia infantile del sionismo. Tale “conseguenza necessaria” è congenita ad ogni progetto di Statonazione sionista. Scholem prosegue: «che ne è della “attualizzazione” della lingua ebraica? Questa lingua sacra di cui vengono nutriti i nostri figli non costituisce, forse, un abisso che non mancherà, un giorno, di spalancarsi? Quello che è certo, è che la gente di qui non sa cosa sta facendo. Crede di avere secolarizzato la lingua ebraica, di averle strappato l'aculeo apocalittico. Ma, sia chiaro, non è vero; la secolarizzazione della lingua non è che un *modo di dire*, un'espressione bell'e fatta»[12].

Fra la metafora o la retorica dell'abisso e l'affermazione secondo la quale la secolarizzazione non è, insomma, che un giro retorico, il collegamento è, forse, necessario. Tutto sommato – suggerisce questa strana confessione – non c'è alcuna secolarizzazione effettiva. Ciò che alla leggera si definisce “secolarizzazione” non ha luogo. Questo effetto di superficie non intacca la lingua stessa, la quale nel suo interno abissale resta sacra. L'epifenomenalità caratterizza questa maniera di spostarsi alla superficie della lingua. Tale è pure la epifenomenalità d'una *maniera di parlare della lingua*, il nostro metalinguaggio, il nostro modo di parlare della lingua. La lingua secolarizzata, quindi, non sarà che un epifenomeno metalinguistico, una retorica, una “*façon de parler*”, un effetto retorico del metalinguaggio. Non dobbiamo nascondercelo: questo effetto è abbastanza poderoso per riguardare, in via di principio, la totalità del linguaggio cosiddetto

tecnico, oggettivo, scientifico, e pure filosofico.

Ma, a suo modo, Scholem sostiene qui che non esiste nessun metalinguaggio, che la lingua secolare, intesa come metalinguaggio, non esiste in se stessa, ch'essa non ha né presenza né consistenza sue proprie. La sua definizione è quella di una "*façon de parler*", e come tale essa si comporta rispetto all'unica lingua che esiste o che ha importanza: la lingua sacra. Il comportarsi, il porsi in rapporto con essa, il muovere verso di essa, significa ancora comportarsi *in* essa, parlarla, anche se per negarla. Non si può evitare di parlare la lingua sacra, tutt'al più si può *evitare* di parlarla, vale a dire che si può parlarla nella denegazione, nello scostamento, nella distrazione, come dei sonnambuli sopra l'abisso.

Si deve perciò supporre, in questa unica dimensione che è la sacralità della lingua, il potere di produrre, di generare, di portare questi effetti di superficie, quest'apparente secolarizzazione, questa credenza in una neutralizzazione secolarizzante, questo oblio del sacro e questo sonnambulismo linguistico. Occorre che la lingua si presti a questo effetto di superficie, che non è affatto un effetto di superficie, un effetto *sulla superficie*, ma un effetto che consiste nel produrre della superficie, questa piattezza alla superficie della quale camminano i sonnambuli. Ma camminiamo sulla superficie, deambuliamo come sonnambuli soltanto perché *crediamo* di camminare sulla superficie: noi crediamo nella superficie. In verità, e questa verità non appartiene più all'ordine dell'oggettività o del sapere trasmesso dalla lingua secolare della superficie, non v'è superficie. C'è solo l'abisso. La lingua sacra è un abisso. Camminiamo come ciechi sulla sua superficie quando *parliamo in relazione ad* essa di lingua secolare: «Quanto a noi, viviamo all'interno della nostra lingua, simili – la maggior parte – a ciechi che camminano sull'abisso [il "noi" si situa a partire da questa interiorità del "*in dieser Sprache*" che non ammette alcuna via d'uscita, alcun extra- o metalinguaggio]. Ma nel momento in cui ci verrà restituita la vista, a noi o ai nostri figli, non precipiteremo, in quel momento, al fondo di questo abisso? E a nessuno è dato sapere

se il sacrificio di quanti saranno annientati in questa caduta basterà a richiuderlo»[13].

Cos'è che conferisce la sua *Unheimlichkeit* essenziale a questa situazione? A questa esperienza del sito? Oltre questo motivo della caduta che ci attende, è difficile sapere se è più temibile il camminare sulla superficie, da ciechi, o il precipitare nell'abisso da uomo dalla parola lucida, desto, vigilante, risvegliato all'essenza abissale della lingua. È difficile sapere se il male, la caduta stessa, consistono nel precipitare o nel restare alla superficie. Che cos'è che angoscia Scholem e conferisce alla sua lettera un tono propriamente apocalittico? È il fatto che noi, la maggioranza di noi, quasi tutti, camminiamo come ciechi sulla superficie della lingua sacra? O meglio il fatto che quest'ultima fatalmente ritornerà o piuttosto si spalancherà sul suo stesso abisso, su se stessa, sulla sua essenza, in quanto quest'ultima resta abissale? Scholem si augura che l'abisso resti aperto o spera ch'esso si richiuderà un giorno, dal momento che l'esperienza vigilante ed immediata d'una lingua abissale rischia di diventare propriamente invivibile? Si pensa qui al terrore di Spinoza davanti all'ipotesi d'un Dio geloso, d'un Dio di fuoco, ed al fatto che questo terrore, come ho suggerito, ripete stranamente quello che Spinoza attribuisce agli ebrei che fuggono l'esperienza diretta dell'essere divorati dalla parola divina (fuoco, abisso, imboccatura) e così la incaricano di costruire il dispositivo politico che il *Trattato* descrive....

Questo equivoco io credo che nulla, in questa lettera, potrà risolverlo. È tutta la sua forza di fascinazione – e la fascinazione dipende sempre da questa indecisione che Scholem non può e non vuole dominare – ed è ciò che dona a questo invio il suo tono apocalittico.

Scholem si serve a sua volta del termine “apocalittico” in modo per l'appunto equivoco, come se l'apocalittica dovesse essere salvata, custodita nella lingua, ma parimenti come ciò da cui occorrerebbe salvarsi e guardarsi. Egli se ne vale due volte, ed in maniera abbastanza enigmatica.

La prima volta – l'abbiamo già inteso – è appena prima di notare che la secolarizzazione dell'ebraico non è che una "*façon de parler*", espressione, a sua volta, equivoca: la si può comprendere nel suo senso più probabile (non v'è nessuna secolarizzazione propriamente detta, possibile o reale; se ne parla, ma non ve ne è alcuna), oppure in un senso più artificiale e più contorto (la secolarizzazione della lingua consiste, e come si poteva dubitarne, in una retorizzazione ed in un modo di parlare [*façon de parler*]); in un caso, "*façon de parler*" porta il nome di secolarizzazione, nell'altro "*façon de parler*" designa la secolarizzazione della lingua stessa. Appena prima di notare ciò, Scholem affermava: «Quello che è certo, è che la gente di qui non sa cosa sta facendo. Crede di avere secolarizzato (*verweltlich*) la lingua ebraica, di averle strappato l'aculeo apocalittico (*ihr den apokalyptischen Stachel ausgezogen zu haben*). Ma, sia chiaro, non è vero; la secolarizzazione (*Verweltlichung*) della lingua non è che un *modo di dire*, un'espressione bell'e fatta».

Questo, a tutta prima, induce a pensare che secolarizzare o desacralizzare significano decapitare la lingua, strappando il suo pungiglione, il suo aculeo (*Stachel*), il suo dardo apocalittico. Questo aculeo apocalittico, questa punta o questa mira [*visée*] teleologica, istituirebbe la sacralità della lingua. Una lingua sacra, *questa* lingua sacra (perché Scholem non parla della sacralità in generale, ma di *questa* sacralità o di questa santità inscindibile dal contenuto semantico dell'ebraico, dei nomi, dell'alleanza) non sarebbe nulla senza questa punta magnetizzata dell'apocalisse.

Tutte le componenti semantiche dell'apocalisse devono qui intersecarsi e non lasciarsi separare in questa lettera: 1. il valore di rivelazione o di svelamento, la decrittazione di ciò che è nascosto (*apocalyptô*); 2. il senso invalso della fine dei tempi e del giudizio finale; 3. catastrofe e cataclisma.

Se, per il momento, non ci attenessimo ad una lettura la più interna possibile, si dovrebbero richiamare qui un gran numero di studi di Scholem sull'apocalittica ebraica. Il primo saggio della

raccolta intitolata *Il messianismo ebraico*<sup>[14]</sup> (“Per comprendere l’idea messianica nell’ebraismo”) tende a stigmatizzare, correggendola, un’interpretazione cristianizzante del messianismo e del profetismo ebraici: cristianizzante, ossia interiorizzante e spiritualizzante. «L’appello ad una interiorità pura, irreal, gli [all’ebreo] appare un tentativo di fuggire alla prova messianica nel suo aspetto più concreto»<sup>[15]</sup>. Il messianismo ebraico sarebbe stato diviso o conteso fra numerose tendenze che Scholem discerne e contrappone, come il messianismo conservatore, restauratore ed utopico, anche se talora questi si mischiano. Il messianismo unisce la fede ad un’attesa vitale ed intensa; oppure l’apocalisse «è una visione che risulta da questa intensa attesa messianica»<sup>[16]</sup>. Gli autori di scritti apocalittici si distinguono dai profeti in quanto che il veggente riceve una rivelazione divina che non riguarda singoli accadimenti della fine della storia. Le apocalissi trattano della storia tutta intera, dall’inizio alla fine, ed in particolare della venuta d’un nuovo eone (*aiôn* in greco, *olam* in ebraico) che deve regnare nel tempo messianico. «La parola greca *aiôn* traduce nella Bibbia greca il termine ebraico *Olam*, il cui valore è principalmente temporale»<sup>[17]</sup>. I profeti distinguono fra un “eone presente” (*olam hazeh*) e un “eone a venire” (*olam haba*), fra un primo ed un ultimo tempo. Ma quest’ultimo, età nuova che richiama il tempo del paradiso (Osea, Isaia), non è un al di là del tempo per i profeti, mentre dopo l’esilio la distinzione sarà più chiara – sostiene Scholem – fra il tempo presente ed il tempo a venire. Gli scritti apocalittici sono soprattutto rivolti verso il tempo della fine di cui parla Daniele (11,40 *eth qetz*)<sup>[18]</sup>. L’escatologia di questi scritti, il cui contenuto eccede quello delle antiche profezie (Osea, Amos, Isaia) non è più di carattere nazionale. Se i profeti annunciano la ricostruzione della Casa di Davide, allora in rovina, e la «gloria futura di Israele ritornato a Dio», una «pace perenne», «la conversione di tutte le nazioni all’unico Dio di Israele»<sup>[19]</sup>, la fine del paganesimo e dell’idolatria, gli eoni dell’apocalittica si susseguono, contrapponendosi: presente/avvenire, tenebre/luce,



Israele/nazioni, santità/peccato, puro/impuro, vita/morte. È sul fondo cosmico e cosmopolitico delle apocalissi che sono apparse le idee della resurrezione dei morti, del giudizio finale, del paradiso e dell'inferno. Ora il tema organizzatore della lettera di Scholem, il ritorno della lingua sacra e questa sorta di castigo definitivo che seguirebbe, sembra avere per orizzonte questa escatologia apocalittica. Senza dubbio ciò serba le proprie radici nelle antiche profezie, ma queste – almeno se si vuol dare credito a Scholem – erano chiare e distinte nel loro contesto originale. Adesso diventano enigmi, allegorie, misteri. Richiedono d'essere decifrate. Il discorso apocalittico è diventando esoterico. Gli autori dissimulano, cifrano le loro visioni invece di gettarle «in faccia al nemico»[20] come i profeti: esoterismo, elitismo, dunque, iniziazione, tutta una politica e tutta una gerarchia. Un ruolo appropriato alla conoscenza apocalittica è sempre stato mantenuto nel giudaismo rabbinico. Essa trova posto a fianco della conoscenza gnostica della *merkavah*[21], del mondo del Trono divino e dei suoi misteri: conoscenze così «dirompenti»[22], la parola è di Scholem, ch'esse non possono trasmettersi dalla bocca all'orecchio senza passare per la scrittura. La scrittura è qui non soltanto profanazione, bensì tradimento d'un segreto (in modo analogo, il lavoro positivo o scientifico di Scholem sulla Qabbalah è stato spesso avvertito come tale dai cabalisti viventi).

Sottolineerò soltanto questo: il carattere criptico o esoterico del messaggio messianico, la sua politica elitista ed iniziatica, si è accentuato quando gli ebrei hanno dovuto provvisoriamente rinunciare ad un'esistenza nazionale dopo la distruzione del Secondo Tempio. Questa duplicità del messianismo reca tutti i problemi che ci pone la lettura di questa lettera. Il messianismo mira – riconosce Scholem – «al ristabilimento della realtà nazionale», sebbene esso «si spinga anche oltre»[23]. Scholem biasima tutti questi dotti, cristiani o ebrei, che negano il perdurare della tradizione apocalittica nell'ambito del giudaismo rabbinico. Allorché, nella sua lettera, egli affronta coloro che credono d'avere

secolarizzato la lingua ebraica e di averle strappato il suo aculeo apocalittico, Scholem non è lontano dal paragonarli a coloro che, ebrei o cristiani, hanno voluto cancellare, sin dal medioevo, l'elemento apocalittico ebraico dal seno della tradizione rabbinica. Né gli uni né gli altri vi sono riusciti, essi hanno solo occultato o negato. Ma con ciò hanno confermato che l'apocalittico persiste, criptico ed occultato ad un tempo, pronto a ri-apparire, a ritornare. Non è più percepibile nel tempo presente, per definizione, e l'occultazione, il velo criptico è la sua stessa fenomenalità, il suo stato e la sua efficacia.

Scholem, dunque, si richiama, apparentemente, all'apocalisse. Egli la richiama come la punta affilata della lingua sacra. Ciò dona un accento, uno degli accenti del tono apocalittico della sua lettera. Ma vi è un altro accento. Perché, all'inverso, Scholem sembra paventare questo ritorno apocalittico come una prova terrificante.

È la seconda occorrenza del termine "apocalittico". Le ultime parole del testo hanno la forma d'una preghiera: «Voglia il cielo che la leggerezza con cui siamo stati trascinati su questa strada apocalittica non ci conduca alla perdizione»[24] (*"Möge uns denn nicht der Leichtsinn, der uns auf diesem apokalytischen Weg geleitet, zum Verderb werden"*). E la lettera è firmata e datata il 7 Teveth 5687.

Non si sa, dunque, e questa indeterminatezza non sarà mai risolta, se la strada apocalittica sulla quale siamo in ogni caso impegnati ci salverà o ci rovinerà. Questa indeterminatezza resta la caratteristica dell'esperienza apocalittica. Poiché coloro che hanno creduto di secolarizzare la lingua sacra non l'hanno fatto per desacralizzare. Essi hanno creduto, con leggerezza, di stare andando a "risuscitare", a rianimare la lingua dell'origine in un mondo moderno ed in un Stato moderno. Ma gli apprendisti stregoni di questa rinascita dell'ebraico sacro non credevano alla realtà

del Giudizio, e dunque all'Apocalisse alla quale ci sottopongono tutti. Al termine della lettera, nel futuro della sua grammatica, non si può

decidere se in fondo Scholem paventa o fa appello all'“ineluttabile”, a ciò ch'egli chiama l'ineluttabile, alla fatalità di questa rivoluzione del linguaggio (*Diese unausbleibliche Revolution der Sprache*): che la voce di Dio si faccia di nuovo udire attraverso questa lingua risvegliata (cfr. ancora Spinoza, e il terrore degli ebrei a cospetto della voce divorante di Dio):

Tra le parole ebraiche, tutte quelle che non sono neologismi [*neu geschaffen*], tutte quelle che sono state ricavate dal tesoro della “nostra buona vecchia tradizione”, sono cariche di senso fino a scoppiare. Una generazione [*Geschlecht*] come la nostra, che si fa nuovamente carico della parte più fertile della nostra tradizione – della sua lingua, intendo – non potrà, ancorché lo auspichi ardentemente, vivere senza tradizione. Quando l'ora verrà in cui la potenza nascosta al fondo della lingua ebraica si manifesterà nuovamente [*entfalten wird*], in cui il “detto” [*das Gesprochene*] della lingua, il suo contenuto, riprenderanno forma, il nostro popolo di troverà nuovamente di fronte a questa tradizione sacra, segno stesso della scelta da intraprendere [*als entscheidendes Zeichen*]. Allora dovrà sottomettersi o scomparire. Perché, al cuore di questa lingua in cui non cessiamo di evocare, in mille modi, Dio – facendolo così ritornare [*zurückbeschworen wird*], in qualche modo, nella realtà della nostra vita –, Dio stesso, a sua volta, non resterà silenzioso [*wird nicht stumm bleiben*]. Ma tale ineluttabile rivoluzione del linguaggio, in cui la Voce si farà udire nuovamente, è l'unico soggetto di cui mai si parli in questo paese. Poiché coloro che avevano avviato l'impresa di risuscitare la lingua ebraica, non credevano affatto alla realtà del Giudizio [*an das Gericht*] a cui ci sottomettono tutti. Voglia il cielo che la leggerezza con cui siamo stati trascinati su questa strada apocalittica non ci conduca alla perdizione[25].

## NOTE

[1]F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, tr. fr. di J.-L. Shlegel et A. Derczansky, Paris, Seuil 1982. Nuova edizione rivista e annotata da J.-L. Shlegel, pref. di S. Mosès, Paris, Seuil 2003 [Id., *Der Stern der Erlösung* (1921), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, a c. di R. Rosenzweig e E. Rosenzweig-Scheinmann, Martinus Nijhoff, La Haye 1976; tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita & Pensiero, Milano 2005].

[2]Néhémie Nobel (1871-1922), rabbino tedesco che prestò servizio a Colonia dal 1896 al 1899 e a Francoforte a partire dal 1910.

[3]G. Scholem, *Vom Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di A.M. Marietti, *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 1988, pp. 129-131 [N.d.T.]

[4]La citazione è tratta dal menzionato saggio di S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 267 (tr. modificata). La lettera di F. Rosenzweig a G. Scholem è ora in F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, vol. 2 (1918-1929), a c. di R. Rosenzweig e E. Rosenzweig-Scheinmann con la collaborazione di B. Casper, Nijhoff, Haag 1979, p. 741 [N.d.T.].

[5]Cfr. S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 268, che a sua volta riprende la lettera del maggio 1926 di Rosenzweig a M. Buber, ora in Id., *Briefe und Tagebücher*, vol. 2 (1918-1929), cit., p. 1094 [N.d.T.].

[6]Questo neologismo, presente anche in H. Cixous, reca in sé un'economia dello spettro, del *revenant*, in quanto figura "impura", incerta fra l'attivo ed il passivo; e d'altronde, come Derrida stesso ha osservato, in francese la terminazione in *-ance* lascia trasparire proprio questa indecisione, al tempo stesso «annunciando o richiamando piuttosto qualcosa come la voce media, dicendo

un'operazione che non si lascia pensare né come passione né come azione di un soggetto su un oggetto, né a partire da un agente né a partire da un paziente, né a partire né in vista di alcuno di questi termini» (Id., *La "différance"* (1968), in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Iofrida, *La "différance"*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 35) [N.d.T.].

[7]Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), in *Spinoza Opera*, vol. 3, a c. di C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg 1925, pp. 5-247: 101; tr. it. di A. Dini, *Trattato teologico-politico*, in Id., *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 634-1125: 823 (cap. 7 § 5) [N.d.T.].

[8]Cfr. quanto, in un testo del 1986, con riferimento all'episodio narrato in *Giud* 12, 1-7, nel quale il termine *schibboleth* riceve una prima connotazione storico-simbolica, scrive J. Derrida: «*Schibboleth*, questa parola che dico ebraica, sapete che la si trova in tutta una famiglia di lingue, il fenicio, il giudeo-aramaico, il siriano. È attraversata da una molteplicità di sensi: fiume, affluente, spiga di grano, ramoscello d'ulivo. Ma al di là di questo senso, ha preso il valore di una parola d'ordine. La si utilizzava, durante o dopo la guerra, al passaggio di una frontiera sorvegliata. Importava meno il senso della parola che il modo in cui era pronunciata. Il rapporto al senso o alla cosa si trovava sospeso, neutralizzato, messo fra parentesi: il contrario, se si può dire, di un'"epoca" fenomenologica che in primo luogo conserva il senso. Gli Efraimiti erano stati vinti dall'armata di Israhel; e per impedire che i soldati fuggissero attraversando il fiume (*schibboleth* significa anche affluente, certo, ma questa non è necessariamente la ragione della scelta), si chiedeva ad ogni persona di dire *schibboleth*. Ora gli Efraimiti erano noti per la loro incapacità di dire lo *sch* di *schibboleth*, che diventava per loro, quindi, un nome *impronunciabile*. Dicevano *sibboleth* e, su questa frontiera invisibile tra *sch* e *si*, si denunciavano alla sentinella, rischiando la vita. Denunciavano la loro differenza rendendosi indifferenti alla

differenza diacritica tra *sch*i e *si*; si marcavano nel non poter ritracciare una marca codificata in questo modo» (Id., *Schibboleth – pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986; tr. it. di G. Scibilia, *Schibboleth. Per Paul Celan*, Gallo, Ferrara 1991, p. 37) [N.d.T.]

[9] Qui, come innanzi, J. Derrida fa riferimento alla traduzione francese della lettera di Scholem, curata da S. Mosès, la quale in alcuni passi differisce dalla lezione dell'edizione tedesca curata da M. Brocke sulla quale è stata, come precisato, condotta la nostra traduzione; si è quindi riportata la versione già menzionata di M. Bertaggia: S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 262.

[10] J. Derrida ha diffusamente trattato di Spinoza nella prima sezione, intitolata *Signature de la vengeance*, del seminario, tenuto fra il 1986 e il 1987 presso l'Università di Irvine, sul *Teologico politico*, di cui le pagine qui presentate costituiscono rispettivamente – come indicato nella introduzione – la terza e la quarta sezione [N.d.T.].

[11] Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cit., p. 160; tr. it. p. 947 (cap. 12 § 5) [N.d.T.].

[12] Cfr. S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 261 [N.d.T.].

[13] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[14] G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essai sur la spontanéité du Judaïsme*, tr. fr. di B. Dupuy, Calman-Lévy, Paris 1974 [tr. it. di R. Donatoni, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2009, pp. 13-45]. Si seguirà la versione francese, fornendo in nota i riferimenti all'edizione italiana che segue il testo di Scholem come pubblicato, in traduzione inglese, da M.A. Meyer, in Id., *The Messianic Idea of Judaism*, Schocken, New York 1971, pp. 1-36, con il titolo *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*. Codesto studio è apparso per la prima volta nel 1959 con il titolo *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in «Eranos Jahrbuch», XXVIII, pp. 193-239.

[15]G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 14 (tr. modificata) [N.d.T.].

[16]Ivi, p. 16 (tr. modificata) [N.d.T.].

[17]Qui J. Derrida cita da una nota del curatore francese: G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essai sur la spontanéité du Judaïsme*, cit., pp. 28-29 [N.d.T.].

[18]*Dan* 11,40: «Verso il tempo della fine il re del mezzogiorno si urterà con lui e il re del settentrione si scatenerà contro di lui con carri, cavalieri e molte navi, giungerà nel paese, lo invaderà e lo attraverserà» [N.d.T.].

[19]G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 17 [N.d.T.].

[20]Ivi, p. 18 [N.d.T.].

[21]Per cui si veda G. Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974; tr. it. di R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1982, pp. 18-22 e pp. 375-378, dove, segnatamente, si legge: «Il misticismo della Merkabah, o *ma'aseh merkavah*, era il nome dato nella Mishnah Hagigah 2:1, al primo capitolo di Ezechiele. Il termine era usato dai rabbini per designare il complesso di speculazioni, omelie e visioni connesse al Trono di Gloria e al carro (*merkavah*) che lo porta, e a tutto ciò che è incluso in questo mondo divino» (Ivi, p. 375) [N.d.T.].

[22]G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 18 [N.d.T.].

[23]Ivi, p. 19 (tr. modificata) [N.d.T.].

[24]Cfr. S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 263 [N.d.T.].

[25]Cfr. Ivi, pp. 262-263 [N.d.T.].

## 2. Secolarizzare la lingua Il vulcano, il fuoco, l'illuminismo

Chi parla qui? E come *si presenta* questa confessione? Come si compie l'identificazione del "noi", in questa lettera? Detto altrimenti, almeno per convenzione, come identificare il soggetto della lettera ed il suo firmatario, colui che si assume la responsabilità di essa in suo nome o piuttosto in suo nome ed a nome d'un noi che dice frequentemente "noi", "noi tutti o quasi", "nostri figli", "nostra generazione", ecc.? Sospendendo provvisoriamente l'istanza del destinatario, il quale non è affatto privo d'un ruolo in questa identificazione, mi rivolgo qui verso il firmatario apparente e collego la mia domanda da un lato alla questione del "sacrificio" (la parola o il concetto appare nella confessione: una volta nell'originale, due volte nella traduzione [francese – N.d.T.]), e dall'altro a quella della generazione, giacché la logica della vendetta necessariamente gioca con le generazioni. Come si legano insieme queste due questioni?

Questa lettera parla dell'avvenire. La temporalità dell'*imminenza* le dona il suo tono apocalittico. L'avvenire ha il volto dei "nostri figli" (*unsere Kinder*). Se la vendetta ha luogo, se il male compiuto nei confronti della lingua santa dev'essere un giorno vendicato attraverso il ritorno propriamente rivoluzionario della lingua, sono "i nostri figli" che dovranno scontarlo. Essi *dovranno*: necessità, fatalità e debito; essi dovranno saldare un debito che *noi* abbiamo contratto, per nostro sbaglio o nostro crimine, al loro posto. La logica illogica della vendetta, dal momento ch'essa passa attraverso la lingua, non può lasciarsi contenere, e dunque



comprendere, nei limiti della responsabilità individuale. Il debito, qui la colpevolezza, è iscritto nella lingua, dov'esso lascia la sua firma. Se una generazione deve pagare per un'altra, scompigliando così l'intera metafisica del *cogito*, del soggetto cartesiano, dell'egologia pratico-trascendentale incapace tutto sommato di comprendere qualcosa come la lingua, ciò non dipende soltanto da una logica peculiare alla vendetta, a questa illimitatezza nella dinamica vendicativa di cui parla Hegel. Questa illimitatezza, a sua volta, al di là di quello che afferma Hegel, dipende forse dal fatto che la vendetta passa attraverso la lingua. Questa prescrive, *assegna*, ma al tempo stesso *eccede* la responsabilità individuale. Prima della vendetta della lingua – si può dire – c'è una lingua della vendetta che attraversa le generazioni e parla al di là di esse. Nel caso presente questa confessione apocalittica descrive una lingua della vendetta che si vendica d'un male perpetrato contro la lingua. C'è sempre una lingua della vendetta, la vendetta implica sempre la lingua, ma in questo caso il delitto, la lite, il crimine riguardano la lingua stessa. Se si chiede “chi” è la lingua qui, qual è il suo nome, la risposta non lascia dubbio: è il nome di Dio che si nomina attraverso la voce di Dio. Il crimine ha luogo contro Dio, la vendetta è la vendetta o il castigo di Dio. Quest'ultimo è il solo soggetto del castigo, il “solo soggetto” (come dice la traduzione) di cui non si parla mai in questo paese, il solo oggetto (*Gegenstand*) afferma letteralmente la lettera: «Dio stesso, a sua volta, non resterà silenzioso. Ma tale ineluttabile rivoluzione del linguaggio, in cui la Voce si farà udire nuovamente, è l'unico soggetto (*der einzige Gegenstand*) di cui mai si parli in questo paese». Ecco il solo oggetto, si può parimenti dire l'unico soggetto di questa confessione. E, forse, il suo ultimo destinatario.

I nostri figli, proprio loro, dovranno pagare. “Figli”, questo significa “avvenire”, generazione a venire, ma pure, nella logica della responsabilità individuale con la quale Scholem deve sempre negoziare, innocenza. In avvenire (ed ecco insomma l'essenza dell'avvenire) degli'innocenti pagheranno, ed i bambini sono

innocenti, perché essi non hanno ancora parlato (*infantes*) nel momento in cui la lingua ha per loro già contratto il debito. Essi non scelgono la loro lingua e diventano soggetti della lingua dopo, a partire da questo debito, come colpevoli “*avant la lettre*”, archi-colpevoli.

Vi sono due occorrenze principali dell'espressione “nostri figli”, talora sostituita dall'espressione “nostra gioventù” o “una gioventù” (*Jugend*). Queste due occorrenze si situano nei due paragrafi centrali, mentre quelle della parola “generazione” si trovano nel primo e nell'ultimo paragrafo, come se l'alea o l'artificio para-cabalistico di questa composizione iscrivesse – incorniciasse – i figli fra le generazioni.

Qui la prima evocazione dei “figli” che rischiano d'essere propriamente sacrificati a causa dei nostri sbagli, letteralmente dai loro padri, se Dio lo vuole, ossia *dicendolo* – ma è indecidibile, in questo caso, e in questo “timore e tremore” di Scholem non si sa se Dio lascerà sacrificare il figlio dicendolo o non dicendolo, rimanendo in silenzio o facendo sentire la sua voce: «Gli iniziatori del movimento di rinascita dell'ebraico (*Die Schöpfer der neuen Sprachbewegung*) nutrivano una fede cieca, quasi fanatica, nel potere miracoloso di questa lingua (*an die Wunderkraft der Sprache*)»[1]. La “*neue Sprachbewegung*”, che Mosès ha ragione nel tradurre con “movimento di rinascita”, è a ben vedere un movimento per il ri-torno, la ri-nascita, anzi la resurrezione, implicando il *re-* della ripetizione tanto il risveglio quanto la rivolta (dunque il ri-torno, una volta di più, una svolta [*volte*] di più), la rivoluzione, senza parlare del *revenant*, il cui segno è posto in risalto dal ritorno, in due occasioni nel corso della confessione, dell'aggettivo *gespenstisch* (spettrale, fantomatico). Questa catena semantica del *re-* (ritorno, ripetizione, risveglio, resurrezione, rivolta, rivoluzione, ritornanza [*revenge*]) interseca la questione essenziale del *re-* entro la lingua, *come* lingua, in quanto che essa inaugura la possibilità della vendetta come rivincita, castigo o rappresaglia.

Gl'iniziatori di questo risveglio credevano ciecamente (*glaubten blind*) nel potere miracoloso (*Wunderkraft*) della lingua. Questa lettera è una lettera sul *potere* e la *violenza* della lingua con tutte le prove di forza che vi si impegnano; e ciò è contraddistinto dal ritorno dei termini *Kraft*, *Macht*, *Gewalt*. E se la credenza in queste forze è cieca, si deve riconoscere che la cecità è un altro dei motivi di maggiore momento. Non si sa se sia meglio dipendere o fuggire da questa cecità catastrofica che non assolve nessuno, se sia meglio essere lucido o non-vedente, e se la veggenza abbia un significato consueto o il significato del veggente nell'apocalisse. Se adesso collegate questo tema della cecità colpevole a quello della generazione, avete le premesse d'uno scenario anti-edipico (essendo qui Edipo dalla parte del padre, se si può ancora decidere) del quale non abuserò.

Non ci si dovrebbe approfondire troppo rapidamente in interpretazioni sofisticate di questa lettera, senza aver prima, in ogni caso, ricostruito il paesaggio quotidiano, concreto, patetico, ma pure la scena paradigmatica di questo intellettuale berlinese della Diaspora che vive due culture, ed è familiare, come tanti altri, con esoterici testi sacri consacrati allo studio ed alla liturgia, il quale tutt'a un tratto, nella Palestina del 1920, ascolta questi nomi sacri in strada, sull'autobus, nella bottega all'angolo, sui giornali che ogni giorno pubblicano delle liste di parole nuove da iscrivere nel codice dell'ebraico secolare. Si deve immaginare il desiderio ed il terrore di fronte a questo riversarsi, a questa prodigalità prodigiosa, sfrenata, che inonda di nomi sacri la vita di tutti i giorni, donandosi la lingua stessa come una manna miracolosa, ma anche come la tentazione d'una *jouissance* profanatrice, davanti alla quale una sorta di concupiscenza religiosa arretra terrorizzata.

La cecità degli iniziatori fu la loro «fortuna» (*Glück*), aggiunge Scholem, «perché, se fossero stati chiaroveggenti, non avrebbero mai avuto il coraggio demoniaco (*den dämonische Mut*) di resuscitare una lingua destinata a diventare un esperanto»<sup>[2]</sup>. L'orrore demoniaco di questi apprendisti stregoni dotati d'un

coraggio incosciente che li spinge a manipolare delle forze che li superano, ecco questo orrore è paragonato ad una certa morte, la morte d'un morto vivente. Essendo sacro, l'ebraico era allo stesso tempo una lingua morta – in quanto lingua che non si parlava o non si doveva parlare nella vita quotidiana – ed una lingua più viva di quella che correntemente si chiama una lingua viva.

La nuova *Sprachbewegung* resuscita questo morto vivente, consacrato allo studio ed alla preghiera, e non lo conduce fuori dal tempio o dalla tomba se non per una sinistra mascherata, questo quasi esperanto o *volapük*, come se il ritorno alla vita non fosse che un simulacro per il quale si andava a camuffare per la *funeral home* la morte nella caricatura di se stessa, una non-lingua, il rictus d'una semiotica, un valore di scambio disincarnato, scarnificato, formalmente universale, uno strumento nel commercio dei segni[3], senza un luogo proprio, senza un nome proprio, falso ritorno alla vita, resurrezione di paccottiglia.

E Scholem prosegue:

Sono quegli stessi [questi demoniaci apprendisti stregoni] che, a tutt'oggi, continuano ad andare avanti, come stregati (*gebannt*), su quell'abisso da cui non si leva alcun suono; quegli stessi che trasmettono alla nostra gioventù i nomi ed i segni di un tempo. Quanto a noi [*noi* che non siamo né questi incantati apprendisti stregoni né la “nostra gioventù”], ci afferra la paura quando, in un discorso, siamo improvvisamente colpiti da un termine religioso usato senza discernimento da un oratore mosso, forse, da pie intenzioni [Scholem denuncia allo stesso tempo l'abbandono e la perversione del senso]. Questa lingua è gravida di catastrofi a venire (*unheilschwer*). Non può fermarsi al punto in cui è ora [dunque non si tratta di un cattivo stato di cose, ma di un processo fatale, d'una dinamica che nulla può arrestare]. In verità, saranno i nostri figli – loro, che non conoscono più alcun'altra lingua [noi, germanofoni che conosciamo non soltanto una seconda lingua, ma una terza, oltre alle due lingue ebraiche, possiamo ancora difenderci], loro e soltanto loro – a dover pagare il prezzo di queste riscoperte che abbiamo preparato loro, senza chiederglielo, senza aver posto la questione nemmeno a noi stessi [irresponsabilità generale, innocente da parte dei nostri figli, colpevole da parte nostra]. Verrà un giorno in cui la lingua si rivolterà contro coloro che la parlano (*gegen ihre Sprecher wenden*

wird)[4].

Questo rivolgimento, questa *Wendung* della lingua contro coloro che la parlano, presuppone qualche iniziativa. Dove proverrebbe quest'iniziativa della lingua che non ritorna al suo soggetto? Ecco qui una lingua morta, la quale, in verità, non era morta, ma sopra-vivente, vivente al di sopra di quello che si definisce una lingua vivente, una lingua che si fa mostra di resuscitare donandole questo corpo mascherato, questa gesticolazione da mascherata esperantista, queste fattezze da marionetta di strumentalità tecnica e cadaverica; ecco qui una lingua che si rivolta contro coloro che la parlano, ma che, in verità, credono soltanto di parlarla e sono doppiamente irresponsabili: irresponsabili perché dominati, come lo si è sempre, dalla lingua, ma pure perché non hanno coscienza della loro responsabilità verso il lascito d'una lingua e non si sono posti alcuna domanda al riguardo. Ecco dunque una lingua che prende l'iniziativa di rivolgersi contro coloro che la maltrattano o la ignorano, ecco un falso cadavere che si animerà, che si sbarazzerà dei suoi mascheramenti carnevaleschi e che a sua volta si scatenerà contro gli stregoni demoniaci, essi stessi stregati. Com'è possibile questo?

Per tentare di rispondere a questo interrogativo, si deve cominciare con il trarre due assiomi o due presupposti in questa interpretazione della lingua:

1. Onde prendere l'iniziativa di vendicarsi in questo modo, la lingua dev'essere qualcuno; non dico un soggetto, ma essa deve essere la parola che parla a nome di qualcuno, che porta il nome di qualcuno: evidentemente la parola ed il nome di Dio. Qualcosa di questa lingua deve quindi restare attaccato, in maniera indissolubile, da una parte al suo creatore e primo firmatario, al nome di Dio, e dall'altra alle cose ed al senso che i nomi di questa lingua – *singolarmente* – designano. Questo apre all'interpretazione del nome data da Scholem e da Benjamin.

2. Secondo presupposto. In quanto sacra, una tale lingua dovrà

essere radicalmente, essenzialmente non concettuale, se almeno s'intende per concetto una generalità del senso separabile dai nomi propri e trasmissibile in una semiotica universale, in una lingua formalizzabile, in una lingua caratteristica o in un esperanto. Almeno da questo punto di vista, la lingua sacra dovrà essere non concettuale, non strumentalizzabile, non informazionale, non comunicazionale, non tecnica. La contaminazione tecnica, che equivale qui all'attualizzazione secolarizzante, non può che accaderle a cose fatte, ed investirla come un male, come questa morte accidentale che sopraggiunge qui per una lingua morta-vivente, in verità più vivente del fantasma mascherato sotto i cui tratti si pretende di resuscitare la lingua. In tal modo Scholem esclude che la contaminazione sia possibile sin dall'origine. La tecnicizzazione strumentalizzante (l'iterabilità) o la desacralizzazione non sono già da sempre capitate alla lingua. Scholem esclude che la lingua sia giust'appunto questa possibilità di iterazione, questa iterabilità. Egli vi vedrebbe, in qualche modo, un peccato originale.

Questa interpretazione della lingua e della tecnica mi sembra dover essere evidentemente problematizzata – a dir poco.

A questo secondo presupposto riguardante l'essenza a-tecnica ed a-concettuale della lingua che rende impossibile la distinzione di un corpo e di un senso (giacché il senso è il concetto, questa generalità che assicura la strumentalizzazione) occorrerebbe aggiungere questa conseguenza: la dissociazione fra lingua originaria e lingua tecnologica – e dunque la svalorizzazione implicita della tecnica quale exteriorità profanatrice, secolarizzante, contaminante – mira anche ad un idealismo cristiano, ad una interiorizzazione del senso spirituale, separato dal corpo in generale, dal tempo, dalla lettera o dal significante carnale. Secondo una legge che si può regolarmente verificare, il tecnicismo sarebbe dalla stessa parte dell'idealismo – in tutta la sua tradizione, fino ad Hegel ed oltre – e dell'interiorità cristiana.

Così, «verrà un giorno in cui la lingua si rivolterà contro

coloro che la parlano. Noi conosciamo già momenti simili che ci segnano [*stigmatisierende Moment*: ferite dell'istante – *stigmè* che richiama il pungolo apocalittico], che non potremo mai dimenticare, ed in cui si rivela tutta la temerarietà della nostra intrapresa [*in denen sich die ganze Vermessenheit unseres Unterfangens uns offenbart*]. Quel giorno, avremo una gioventù capace di far fronte alla rivolta di una lingua sacra [*Aufstand einer heiligen Sprache*, la sollevazione, l'insurrezione d'una lingua sacra]?»[5].

La tracotanza, la temerarietà, la *hybris*, la follia dipendono da quello che abbiamo osato desacralizzare. Abbiamo commesso una profanazione facendo uscire la lingua sacra dal testo sacro. L'abbiamo messa a servizio, l'abbiamo asservita, un poco come se il valore infinito legato ad una cosa sacra l'avessimo trasformato in valore commerciale o in valore *tout court*, insieme d'uso e di scambio. Iconoclastia ed idolatria ad un tempo, se possibile. I sostenitori dell'attualizzazione pretendono di adorare la lingua sacra, giacché essi vogliono riattualizzarla, resuscitarla, mentre ne fanno un valore di scambio corrente e la trasformano in un segno monetario. L'enorme problematica dell'analogia fra segno linguistico e segno monetario troverebbe qui il luogo d'un innesto. E parimenti quella del feticismo. La sfortuna è che, essendo la "logica" del feticismo quella che è, non si sa più chi feticizza la lingua sacra: coloro che Scholem implicitamente accusa d'idolatria o l'accusatore che vuole i sacri significanti fuori commercio, dedicando loro un culto che li tiene al riparo da ogni circolazione corrente, anzi da ogni scambio. Nella tradizione illuministica qui preparata da Spinoza, non v'è alcun dubbio che il principale accusato sarebbe Scholem.

Quanto alla «temerarietà della nostra intrapresa», essa si commisura, giustamente, come ogni temerarietà, solo al sublime abissale della lingua. Dal momento che ci si arrischia sopra l'abisso, il senza fondo, l'infinito dei nomi aperti sul senza fondo, sia che si cammini ciecamente sopra l'abisso sia che vi si sprofondi,

l'intrapresa è temeraria. E quando Scholem domanda: «Quel giorno, avremo una gioventù capace di far fronte alla rivolta d'una lingua sacra?», non si sa, nel 1926, quale responsabilità la "nostra gioventù" potrà assumere a cospetto di questa insurrezione violenta, di questo ritorno non reprimibile del sacro. Si lascerà essa schiacciare o si mostrerà degna dell'eredità? Si può chiosare a piacimento, speculare sulla figura concreta che, dentro di sé, Scholem conferiva a queste possibilità, sulla somiglianza di tale figura con ciò che effettivamente è accaduto, con ciò che sono diventati i giovani di allora, per esempio il popolo israeliano d'oggi. Fra tutte le catastrofi che Scholem sta presagendo, si potrebbe dire profetizzando, non si può negare né affermare che vi era, con il genocidio nazista, questa conseguenza indiretta che costituì forse anche la fondazione e lo sviluppo dello Stato d'Israele. L'ipotesi di Mosès[6] è che «è grande il rischio, secondo Scholem, che il loro ritorno [quello dei "nomi e delle sigle di un tempo"], dopo un lungo periodo di rimozione collettiva, assuma la forma di un'esplosione anarchica di forze religiose incontrollate». Vi ritornerò.

La seconda occorrenza dell'espressione "nostri figli" («guai ai nostri figli», *weh unseren Kindern*) compare nel paragrafo seguente. Essa ci dice molto di più sull'interpretazione della lingua che sostiene l'intera lettera, ed anche sul pensiero di Scholem in quel momento ed in avvenire. Si tratta d'un pensiero del nome. In un modo definitorio, sentenzioso, che contrasta nettamente con il resto della lettera, un enunciato teorico o filosofico esprime l'essenza del linguaggio [*langage*] e della lingua [*langue*]. Esso consiste in una parola, un nome, il nome del nome: *Sprache ist Namen*. L'essere del linguaggio non risiede né nel verbo, in senso grammaticale, né negli attributi, né nei sincategoremi, né nella proposizione. Ciò che non possiede la forma grammaticale del nome (il quale non è qui il sostantivo, bensì la referenza nominale) non appartiene al linguaggio se non nella misura in cui il verbo, l'aggettivo, la preposizione, l'avverbio possono lasciarsi nominalizzare. Il nome non ha il valore grammaticale del



sostantivo; esso significa il potere di nominare, di chiamare in generale. Non possiamo imboccare qui questa direzione. In ragione della lettura interna alla quale sto tentando qui di attenermi, questo pensiero del nome dev'essere collegato – mi sembra – a quel pensiero dello spettrale e dell'assillo [*hantise*] che ossessiona questa confessione. Vi è dello spettrale perché vi è del linguaggio, e questo nomina, chiama, convoca, invoca. Il linguaggio può assillare [*hanter*] perché i nomi, innanzitutto, assillano [*hantent*] le nostre frasi. Essi non sono né presenti né assenti, né percettibili né impercettibili, e neppure allucinati. La categoria del *revenant* spettrale non è un'infiorescenza retorica; essa *rappresenta* ciò che, più o meno discretamente, tematicamente – e l'aggettivo “fantomatico”, l'abbiamo osservato, ricorre due volte (*gespenstisch*) – sottrae l'intera logica di questa confessione all'onto-logica opposizionale o alla dialettica della presenza e dell'assenza.

«Il linguaggio [o la lingua] è nome (*Sprache ist Namen*). [Essa è, consiste di nomi, nei nomi]. È nel nome che si è nascosta la potenza del linguaggio, è nel nome che si è sigillato (*versigelt*) l'abisso che esso racchiude»[7]. Vi è dunque una potenza del linguaggio, allo stesso tempo una *dynamis*, una virtualità avviluppata, una potenzialità che si può o meno far diventare atto; essa è nascosta, sepolta, sonnolenta. Questa potenzialità è pure un potere (*Macht*), una particolare efficacia, la quale agisce da sé, in maniera quasi autonoma, senza l'iniziativa e al di là del controllo dei soggetti parlanti. Scholem non smetterà di sviluppare questo tema nei suoi lavori sul nome di Dio, la mistica ebraica e soprattutto sulla Qabbalah. Si tratta invero d'un motivo esplicito in certe correnti della Qabbalah. Il potere magico del nome produce degli effetti cosiddetti reali che noi non governiamo. Il nome celato nella sua potenza possiede un potere di manifestazione e di occultazione, di rivelazione e di cripta [*crypte*][8]. Che cosa esso nasconde? Precisamente l'abisso che vi è racchiuso. Aprire un nome è trovarvi non soltanto qualcosa, ma qualcosa come un abisso, l'abisso come la cosa stessa. Di fronte a questo potere, una volta che l'abbiamo

risvegliato, dobbiamo riconoscere la nostra impotenza. Il nome è trascendente e più potente di noi: «Avendo invocato quotidianamente i nomi di una volta, non sta più in noi respingere il potere che essi nascondono»[9]. Quest'ultima frase parla dei nomi di una volta come degli spiriti che si invocano (*nachdem wir die alten Namen täglich beschworen haben*) per esempio nella preghiera quotidiana. *Beschwörung* designa talvolta l'evocazione degli spiriti (*Geistern*). Una volta invocato, il potere di questi spiriti non può più essere tenuto a distanza, esso non è più in nostro potere, nelle nostre mani: *Es steht nicht mehr in unserer Hand...ihre Potenzen zu halten*. La parola "potere" sarà sostituita nello stesso paragrafo dalla parola "violenza" (si tratta questa volta della violenza, *Gewalt*, con cui abbiamo invocato, *beschworen*, ancora una volta, i nomi, una violenza contro la quale il potere dei nomi risponde con una rappresaglia) e dalla parola "forza" (*Kraft*). «E tuttavia, in questa lingua avvilita e spettrale, spesso la forza del sacro sembra parlarci»[10].

Nel secolarizzare la lingua sacra, giochiamo dunque con dei fantasmi, negando che in ciò vi sia qualcosa di molto grave. Nello scrivere – e che noi si sia scrittori o giornalisti qui poco importa – crediamo che non c'è nulla di grave. È la scrittura che dissimula qui la gravità della questione, che neutralizza la fatalità il cui luogo appropriato è il nome nel discorso [*parole*]. La cosa più grave – afferma Scholem in una frase molto insolita – è il fatto che colui che scrive così, giocando con i nomi di questa lingua spettrale negli scritti e negli articoli giornalistici, non soltanto mente a se stesso, fa finta di credere (*lügt sich*), ma in tal modo mente di fronte a Dio, finge – dice la traduzione [francese – N.d.T.] – di far credere a Dio (*lügt sich oder Gott vor...*), che «tutto ciò non abbia importanza», che non significa nulla (*es habe nichts zu bedeuten*). Questo rilievo mette bene in scena un linguaggio che in un certo modo si indirizza sempre a Dio, parla a Dio e deve lasciar parlare Dio, corrispondere con lui, che lo si sappia o meno, che lo si voglia o meno. Non v'è alcuna lingua, non v'è alcun linguaggio fuori da questi nomi così da

sé medesimi rivolti: «Certo, la lingua che parliamo è rudimentale, quasi fantomatica (*eine gespenstische Sprache*). I nomi frequentano come spettri le nostre frasi; e scrittori e giornalisti giocano con loro, fingendo di credere, o di far credere a Dio, che tutto ciò non abbia importanza. E tuttavia, in questa lingua avvilita e spettrale (*aus der gespenstischen Schande unserer Sprache*), spesso la forza del sacro sembra parlarci. Perché i nomi hanno una loro vita propria. Se non l'avessero, guai ai nostri figli, che allora sarebbero abbandonati ad un avvenire vuoto»<sup>[11]</sup>.

Due possibili ed indefinitamente concorrenti interpretazioni: il “vuoto” (*Leere*) al quale i nostri figli sarebbero abbandonati, sacrificati (*preisgegeben*) senza speranza (*hoffnungslos*), è insieme la perdita di significazione, la perdita del linguaggio e dei nomi da un lato, e, dall'altro, l'abisso nel quale si precipita per non aver compreso, giustamente, che la lingua ed i nomi sono abissali. Si avrebbero due abissi, in abisso [*en abyme*] l'uno nell'altro, due abissi della lingua, abisso di vita e abisso di morte.

Abbandono qui provvisoriamente questa questione dell'assillo e del nome che si dovrebbe ricostruire a partire da altri testi di Scholem. Per oggi, in questa lettura quasi interna della lettera, tirerei un ultimo filo, quello che lega paradossalmente il valore della sacralità da un lato a quello del sacrificio, e dall'altro alla missione o alla responsabilità d'una generazione.

L'allusione al sacrificio si fa sentire anch'essa due volte nel primo paragrafo della lettera. Che ne è dunque del sacrificio con riguardo alla lingua sacra? In tedesco le due parole (per esempio *Opfer* e *heilig*) non hanno alcuna parentela con le parole francesi “*sacré*” e “*sacrifice*”. Uccidere, mettere a morte la lingua sacra – lingua morta vivente, ma sopra-vivente, iper-vivente, non dimentichiamolo – questo sarebbe sacrificarla; e nel far questo si sacrifica non soltanto qualche cosa di sacro, ma ciò per cui ed in cui il sacro può chiamarsi sacro e sorgere come tale.

Innanzitutto dirò che questo sacrificio – in quanto messa a morte – sembra a Scholem semplicemente impossibile. Ma egli

evoca l'eventualità di ciò che sarebbe impossibile, la possibilità dell'impossibile. Questa confessione è d'altronde interamente governata dall'assillo della possibilità dell'impossibile. Essa stabilisce costantemente che l'impossibile è possibile, che il possibile è impossibile – come tale. Dal che consegue quanto chiamerò la follia sacra, la sacra follia di questa lettera, compulsivamente animata dal desiderio fatale che la catastrofe sopraggiunga, che l'apocalisse abbia luogo e, nondimeno, ch'esse non abbiano mai luogo: attesa spaventata, desiderio e terrore davanti alla possibilità dell'impossibile, ossia del *dire*, nulla di meno che la risposta di Dio che decide di uscire dal suo silenzio. Ciò che si sente alla fine della confessione: «Dio stesso non resterà silenzioso [...] La Voce si farà udire nuovamente». Allora questa sarà l'apocalisse liberata dalle catene per opera di questi altri folli che sono gli stregoni stregati della secolarizzazione. Di fronte a questa apocalisse, la voce di Dio ci parla direttamente nel fuoco, Scholem tutt'a un tratto assomiglia agli Ebrei di cui parla Spinoza ed a Spinoza stesso. Si dovrebbe prendere qui in esame la concorrenza fra questi due discorsi e fra queste due pose in lui. Scholem trema e lo dice come s'egli provasse ciò che Spinoza – al quale nondimeno si oppone radicalmente – prova a cospetto di questo Dio di fuoco che si metterebbe a parlare immediatamente al suo popolo, nel fuoco stesso della sua gelosia vendicativa.

Se il sacrificio possibile resta impossibile è perché la secolarizzazione, nella quale il sacrificio deve consistere, non ha, in verità, mai luogo. «La secolarizzazione non è che una *façon de parler*», aveva appena detto Scholem. Egli aggiunge: «[...] un'espressione bell'e fatta (*eine Phrase*). È impossibile vuotare il loro carico di parole imbottite di senso, a meno di sacrificare la lingua stessa (*es sei denn um den Preis der Sprache selbst*). Il fantasmagorico *volapük* [io direi piuttosto spettrale: *das gespenstiche Volapük* – più innanzi vi sarà l'esperanto, altro segno di disprezzo per queste non-lingue nazionali, per questi non-idiomi che sono le lingue universali artificiali di cui De Gaulle con lo stesso

tono si faceva beffe quando parlava il *volapük* delle Nazioni Unite] che si parla nelle nostre strade definisce con esattezza quell'inespressivo spazio linguistico che, solo, ha reso possibile (*möglich*) la "secolarizzazione" della lingua»[12].

Nella logica di quest'argomentazione, logica folle rispetto a tutta la filosofia, Scholem sembra dire le cose più incompatibili, impossibili.

1. La secolarizzazione non è che una "*façon de parler*", *eine Phrase*, una fraseologia. Essa non ha luogo: parlarne è non dire nulla, non pensare alcunché, servirsi di espressioni bell'e fatte, creare delle frasi. Ed egli aggiunge: questa secolarizzazione è "impossibile", assolutamente, semplicemente impossibile (*schlechthin unmöglich*), come è impossibile svuotare di contenuto parole sovraccariche di senso, a meno di sacrificare la lingua stessa.

2. Nondimeno, ciò che sembra impossibile ha luogo. Questo fantomatico *volapük*, questa fraseologia che consente di parlare d'una secolarizzazione pur tuttavia impossibile, è possibile, ed in ciò consiste la secolarizzazione.

Così, da una frase all'altra, Scholem afferma questi due contrari: la secolarizzazione della lingua è impossibile, ma non è possibile parlarne se non perché essa ha luogo, perché la lingua è diventata abbastanza inespressiva, vacante, degradata, corrotta. Insomma è la secolarizzazione che consente di parlare d'una secolarizzazione che non ha luogo. È la secolarizzazione che induce a credere che la secolarizzazione effettiva non sia che una "*façon de parler*", un rumore, una frase concernente la secolarizzazione. Una secolarizzazione parla di se stessa, ma non c'è null'altro.

Questa logica bizzarra che è ad un tempo contraddittoria e tautologica, rende l'impossibile la condizione di possibilità e di esistenza dell'impossibile; essa parla dell'accadere d'un impossibile che consiste in un "modo di parlare". Cos'è quanto avviene in tal modo? Non già una lingua malvagia che verrebbe a corrompere la lingua sacra, ma una non-lingua nella quale o alla quale si sacrifica la lingua sacra, che è l'unica lingua che parla.

Ora questo sacrificio, che Scholem ha appena affermato essere impossibile a meno che non si rinunci alla lingua, ha luogo, anche se esso non dà luogo a nulla, a questo non-discorso che tratta della secolarizzazione, ossia di nulla, di questa lingua inespressiva che fa parlare di secolarizzazione. Tale sarà stato il sacrificio: esso inabissa, fa morire nel vuoto una lingua sacra ch'esso comincia a lasciare parlare nel vuoto d'espressioni bell'e fatte, di frasi assai lambiccate, di nomi tanto muti quanto "secolarizzazione".

La vuota espressione "secolarizzazione" compie lo svuotamento del senso in cui consiste la supposta, predetta, inconsistente secolarizzazione. Come se il *nulla* dicesse *io sono nulla* e allora ci si chiedesse che cosa gli è accaduto. Quanto accade è per lo meno questo stupore e questa questione. Quanto è accaduto è un sacrificio della lingua, la distruzione della lingua sacra come esperienza della lingua sacra, forse la sola e la più *unheimliche*, ma anche il sacrificio del sacrificio, l'autodistruzione della funzione sacrificale, del sacro ancora supposto, manifestato o ricercato attraverso ogni operazione sacrificale. La logica pre-logica o archi-logica di quest'argomentazione consiste nel dire: nulla accade, *dunque* il nulla accade oppure *ma* il nulla accade, e questo è grave e comporta una *Bedeutung*, ciò che è *significante* è ciò che parla di nulla. La non-lingua, il simulacro del nome accade. Gli è che la follia o l'*Unheimlichkeit* consistono soltanto in questa contraddizione logica? Forse, ma pure, e prima di questo, in altre cose. Il sacrificio non distrugge la lingua sacra stessa. Minacciandola, sul bordo di ciò di cui tutto sommato parla Scholem e che accade senza accadere, accadendo abbastanza perché si possa parlarne riferendosi allo stesso tempo al sacro ed al non-sacro, si verifica una esperienza del bordo, del bordo dell'abisso, fra due luoghi. Il sacrificio imminente, insieme passato ed impossibile, fa apparire come tale, o piuttosto annuncia come tale, la lingua sacra, la sacralità stessa che è *della lingua*. Secondo una logica che è analoga in modo non fortuito a quella di *Was ist Metaphysik* di Heidegger e che concerne l'intero Essere nei suoi

rapporti con la parola, il nulla, qui il nulla della lingua, la non-lingua annuncia l'essenza di ciò che la minaccia e fa balzare indietro nella totalità.

Il sacrificio ha dunque due significazioni o due virtù. Esso può distruggere il sacro, ma esso può, parimenti, in ciò che per definizione non si compie che come minaccia, imminenza, non-presenza, manifestare il sacro come tale, salvarlo così nel sacrificio, fare omaggio o dono d'una distruzione, anzi d'un omicidio o d'una morte, al sacro.

D'ora innanzi la follia di cui parliamo non ha più il senso d'un disordine della ragione, d'una malattia o d'una stravaganza. Al di là di tutte le opposizioni politico-mentali d'un razionalismo psichiatrico o psicanalitico, si tratta dell'esperienza del sacro: l'avvicinamento o l'annuncio del sacro. Tutti i discorsi logici, cosiddetti razionalisti, anzi socio-psico-filosofici, destinati a denunciare o a circoscrivere questa follia, non tradurrebbero, in una rivendicazione illuministica, che paura e denegazione di fronte all'irruzione o alla promessa del sacro. Tali razionalità avrebbero la consistenza e l'inconsistenza della secolarizzazione: l'oblio, semplicemente, della lingua e del nome.

Questa "follia" s'avanza dunque in questo luogo ancora indecidibile, nel quale, come sempre, una responsabilità deve essere assunta. La responsabilità si assume sempre in un ambito di indecidibilità assoluta, sul bordo di questa doppia possibilità – ove essa non è una responsabilità, ma soltanto un calcolo, e dunque nel programma della secolarizzazione. Si tratta qui di rispondere all'appello d'una lingua sacra, appello che, secondo Scholem, ha avuto in ogni caso luogo. Esso ha *già* risuonato, in caso contrario non parleremmo neppure, e soprattutto della secolarizzazione. Rispondendo in maniera responsabile a questa lingua, all'appello del nome, proteggendo questa lingua dalla non-lingua che la minaccia, decideremo ed assumeremo la singolarità storica che è quella della nostra generazione.

Si deve perciò collegare ciò che abbiamo appena detto del

sacrificio alla responsabilità propria della nostra generazione, quella che fa la prova di questa non-lingua che è l'ebraico secolare. Generazione di transizione (*das Geschlecht des Übergangs*, generazione del passaggio e dell'accesso). La transizione non si interpreta secondo l'accezione corrente della catena biologica o naturale delle generazioni. Essa situa il luogo dello spazio intermedio, il "luogo di mezzo" fra luogo e non-luogo, il bordo indecidibile in cui si assume il più grande rischio. È nel momento di più grande pericolo che deve esercitarsi la più grave delle responsabilità: senza regola e senza garanzia sul bordo dell'abisso, sopra l'abisso. Qua di nuovo dovremmo seguire il filo d'una analogia, soltanto una analogia, ovviamente, fra un certo movimento di questo Scholem del 1926 e quello di un certo Heidegger degli anni seguenti: lo Heidegger di *Was ist Metaphysik* e *Sein und Zeit*, il quale collega l'angoscia e l'abisso alla responsabilità e alla *Entschlossenheit* ("la risolutezza", la determinazione), ma pure l'Heidegger più "politico", in particolare quello che firma il testo su *Nietzsche*: si parla d'un "segno" che il nostro popolo deve comprendere, altrimenti la storia si vendicherebbe.

Il "noi" che firma questa confessione appartiene dunque a questa *Geschlecht des Übergangs*. Esso s'impegna ad un tempo in questo passaggio ed in questa responsabilità. Più precisamente: è perché è impegnato, ancor prima di decidersi a ciò, in questo passaggio, ch'esso deve assumere questa responsabilità. La responsabilità è ineluttabile, e per quanto paradossale ciò appaia, essa trova il segno della sua libertà in questa fatalità, nel legame di questa obbligazione, la quale non è l'obbligazione formale o formalizzabile d'una universalità pratica in senso kantiano. È la responsabilità d'una generazione; essa non si sostituisce, non si delega, è unica: in un luogo, in un momento della storia, in una lingua, davanti ad una lingua; ma anche e di sicuro prima di tutto, e per ciò stesso, davanti a Dio, la cui voce avrà marcato l'alleanza nell'esperienza di questa lingua. La firma di questo "noi"



contrassegna l'alleanza; essa dice "nostra generazione", contrassegnando così, rispondendo così ad un impegno già assunto, ad una promessa, ed essa si vede assegnare la propria autobiografia, l'autobiograficità di questo "noi" a partire dall'appello che risuona in questa lingua sacra, a partire da ciò che ha già consacrato questa lingua e vi lascia intendere l'imminenza del ritorno della voce, nella sua istanza sacrificale. Non si può udire o situare questo "noi", il rapporto con se stesso di questo "noi" nella confessione, senza partire da questa esperienza della responsabilità sacrificale. Non si può tradurre questo "noi" attraverso, ad esempio, l'espressione "soggetto", "soggetto comunitario". Tutti i filosofemi che costituiscono queste due espressioni, quella di soggetto e quella di comunità, così come quella di segno, appartengono all'assiomatica secolarizzante che è qui denunciata e traslata, trascinata fra i paradossi che stiamo analizzando. Il "chi" di questo "noi" – che non è un soggetto né una comunità – si annuncia a se stesso, e non istituisce o non mette alla prova un rapporto con se stesso che a partire da questa minacciosa interpellanza di un *Geschlecht* per mezzo di un discorso apocalittico.

Abbordiamo di nuovo due passaggi che ho proposto di raccogliere attorno alla parola "*Geschlecht*". Questa parola è visibilmente dominata, in questo contesto, dal suo evidente significato di "generazione". Ma quale che sia l'autorità, la forza e la prescrizione di detto contesto, come evitare di udire nella lingua (il tedesco) di questa parola la risonanza, almeno virtuale, d'altre significazioni associate (quelle che ci assillano, come questa parola, nel presente seminario, da lungo tempo: famiglia, gruppo, ceppo, lignaggio, sesso, razza, specie, con tutti i valori che Heidegger – seguendo Trakl – scova attorno a questa parola, *Schlag*, *verschlagen*, *zerschlagen*[13], ecc.: il colpo, la stampigliatura, l'impronta, l'impressione, il *typos*, ecc.)?

«La secolarizzazione della lingua non è che un *modo di dire*, un'espressione bell'e fatta»: «[...] *die Verweltlichung der Sprache ist ja nur eine façon de parler, eine Phrase*». La parola *Verweltlichung*,

talora sostituita da “*Säkularisierung*”, quale parola tedesca per una parola d’origine latina, e per di più messa fra virgolette, pone dei gravi problemi. Innanzitutto nella direzione di questi valori platonici e poi cristiani che interpretano il mondo secondo l’opposizione fra quaggiù e laggiù, fra mondo sensibile o temporale e mondo spirituale, la *Verweltlichung* o secolarizzazione assume il suo pieno significato a partire da questa interpretazione della trascendenza. Si sa che Heidegger ha tentato di pensare una mondanità del mondo che non fosse dipendente da questa interpretazione platonica o cristiana che domina la nostra cultura. Ma tale interpretazione platonico-cristiana non deve essere ancora o altrimenti problematica, e persino di più per un pensatore ebreo? Ma ecco, Scholem si esprime in lingua tedesca, e, al pari di Heidegger, pure ne riconosce la necessità; egli deve manovrare, transigere, negoziare con le significazioni, i concetti e le parole stesse di cui deve ancora servirsi nel momento in cui li contesta radicalmente. La questione di principio che mi piacerebbe qui porre, nella mia stessa incompetenza, sarebbe la seguente: come si può tradurre, nell’ebraico sacro o nella semantica che gli è prescritta, il termine *Verweltlichung*? Qual è l’equivalente ebraico per la opposizione spirituale/mondano, sacro/secolare, ecc.? Ve ne è uno e quale ne è la posta [*enjeu*] secondo questa “confessione sulla nostra lingua” (*Bekanntnis über unsere Sprache*)?

Più in basso, in luogo di *Verweltlichung*, parola destinata ad indicare “laicizzazione”, “secolarizzazione”, Scholem utilizza fra virgolette il termine “*Säkularisierung*”, come se vi fosse un gioco di parole tedesco o latino attorno all’ebraico sacro, la lingua intoccabile, lingua di studio o lingua liturgica.

«La secolarizzazione della lingua non è che una *façon de parler* [in francese, dunque, nel testo]». Curioso passaggio al francese per dire una sorta di perversione retorica, come se soltanto la lingua francese potesse nominare in modo appropriato, idiomatiko, una produzione dello spirito francese, quale si collega alla pratica della lingua francese. Dico apposta “spirito francese” per ricordare che

Kant, nella sua *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, nel momento in cui tratta dell'invenzione, ch'egli distingue dalla scoperta e dal genio, fa osservare che: «Nella lingua francese, “*Geist*” e “*Witz*” hanno lo stesso nome: *Esprit*. In tedesco è differente»[14]. *Esprit* è per l'appunto in francese nel testo. Vi è certo un legame essenziale, visto dalla Germania, e dal punto di vista del tedesco, fra lo spirito francese e la “*façon de parler*”, fra la parola “*esprit*”, il motto di spirito, e l'espressione “*façon de parler*”. Ripongo questa osservazione, mettendola da parte, nel fascicolo del carattere nazionale e dei problemi ch'esso pone. Ma anche nel fascicolo della *Deutschjudentum*...Si trova nei luoghi dell'*Antropologia* che ho appena citato, qualche pagina prima, una nota assai lunga, la più lunga senza dubbio del libro, la quale si lascia interamente ispirare dall'antisemitismo più placidamente caratteristico. Compare al § 46, *Delle debolezze dell'animo nella facoltà conoscitiva*. Ne cito le prime e le ultime parole. Ecco quel che scrive l'amico ed ammiratore di Mendelssohn:

Gli oriundi della Palestina che vivono fra noi, in ragione dello spirito usuraio che li contraddistingue a partire dal loro esilio, almeno per quanto riguarda la stragrande maggioranza sono caduti in una reputazione non infondata di frode. Invero, sembra strano pensare a una *nazione* [corsivo di Kant] di ingannatori; ma altrettanto strano è pensare a una nazione di puri commercianti, dei quali la parte di gran lunga più numerosa, legata da un'antica superstizione riconosciuta dallo stato in cui vivono, non ricerca alcun onore civile, ma vuole sopperire alla perdita di ciò con vantaggi procurati dal frodare il popolo presso il quale trovano rifugio, e anche dal frodarsi fra loro. Ora, le cose non possono andare altrimenti in una popolazione composta interamente da puri commercianti, in quanto membri non produttivi della società (quali, ad esempio, gli ebrei in Polonia); per cui la loro costituzione, sanzionata da antichi statuti e riconosciuta da coloro stessi in mezzo ai quali essi abitano, cioè noi (che abbiamo in comune con loro certi libri sacri), non può venire soppressa senza incoerenza, sebbene essi facciano del motto: “compratore, apri gli occhi!” il principio supremo della loro morale nei traffici con noi[15].

Dopo che Kant ha preso ad esporre – senza fare moralismi –

l'origine di questa disposizione al commercio, così conclude: «[...] la loro diaspora in tutto il mondo, nonostante la loro unità religiosa e linguistica, non dev'essere ritenuta una maledizione inviata su questo popolo, ma piuttosto una benedizione: tanto più che la ricchezza di questo popolo considerato nei suoi individui, ora supera probabilmente la ricchezza di ogni altro popolo composto da un uguale numero di persone»[16].

Come apposizione di "*façon de parler*", si legge "*eine Phrase*", ancora un'altra lingua non germanica per designare un effetto di discorso, un costrutto puramente verbale, una frase o una fraseologia vuota, un'affettazione o un'aberrazione del linguaggio. È «impossibile», prosegue Scholem, assolutamente impossibile, semplicemente impossibile (*schlechtin unmöglich*) «vuotare il loro carico di parole imbottite di senso, a meno di sacrificare la lingua stessa»[17]. È impossibile vuotare le parole piene sino a scoppiare (*die zum Bersten erfüllten Worte zu entleeren*) – Scholem non dice piene "di senso" (e ritroviamo qui la questione del senso e del nome) – perché ciò sarebbe, ciò lo si farebbe soltanto a scapito della lingua stessa, perdendo o sacrificando la lingua stessa (*es sei dem um den Preis der Sprache selbst*), la quale non si separa dalle parole che, a loro volta, non si separano da ciò di cui esse sono piene sino a scoppiare. Tale sacrificio della lingua la degrada a "*volapück*". Il *volapück*, quindi, definisce una lingua svuotata della sua pienezza, e perciò divenuta una non-lingua, ma questa negatività rimane infestata dagli spettri [*hantée*], essa non è una negatività assolutamente negativa. Il "fantasmagorico *volapück*" resta abitato dal *revenant*, tormentato da quest'assillo [*hantise*] che attraversa – l'abbiamo visto – l'intero testo. Vi è qui una delle due occorrenze della parola *gespenstich* (*das gespenstiche Volapück*). Questo fantasma della lingua, questa lingua fantasma «che si parla nelle nostre strade, definisce con esattezza quell'inespressivo spazio linguistico (*jene ausdruckslose Sprachwelt*) che, solo, ha reso possibile la "secolarizzazione" (*Säkularisierung*) della lingua. Ma se noi trasmettiamo ai nostri figli la lingua così come ci è stata

trasmessa; se noi, generazione di transizione (*das Geschlecht des Übergangs*), resuscitiamo per loro il linguaggio dei vecchi libri perché possa nuovamente rivelare il proprio senso [*so daß sie sich an ihnen neu offenbaren kann*: qui, di nuovo, non so sino a che punto si debba mettere in conto il fatto che Scholem non dice letteralmente il “senso”, ma la questione rimane quella di sapere se si debba o non si debba fare in modo che si manifesti, riveli, resusciti la lingua...] non rischiamo di vedere, un giorno, la potenza religiosa di questo linguaggio (*die religiöse Gewalt dieser Sprache*) rivoltarsi violentemente contro coloro che lo parlano (*gegen ihre Sprecher, ausbrechen*: prorompere e sprigionarsi come della lava)? E il giorno in cui questa esplosione dovesse prodursi, quale generazione (*welches Geschlecht*) ne subirà le conseguenze? Quanto a noi, viviamo all'interno della nostra lingua (*in dieser Sprache*), simili – la maggior parte – a ciechi che camminano sull'abisso (*über einem Abgrund, fast alle mit der Sicherheit des Blinden*). Ma nel momento in cui ci verrà restituita la vista, a noi o ai nostri figli, non precipiteremo, in quel momento, al fondo di questo abisso? E a nessuno è dato sapere se il sacrificio (*das Opfer*) di quanti saranno annientati in questa caduta (*in diesem Abgrund vernichtet werden*) basterà a richiuderlo (*genugen wird, um ihn zu schliessen*)»[18].

Con l'ultimo paragrafo, la questione del *revenant* e della rivoluzione ritorna come questione della forza e del senso, della forma e del senso, della forza e della forma. Questa questione è anche quella della nostra generazione, della decisione e della responsabilità che ritorna a noi a partire dal fondo indecidibile.

Al fondo indecidibile

Tra le parole ebraiche, tutte quelle che non sono neologismi [*Jedes Wort, das nicht eben neu geschaffen wird* – e Scholem non s'interessa qui di queste nuove parole, né del fatto di sapere a quale lingua esse appartengono; tutto accade come se si trattasse di non-parole o di parole assolutamente straniere], tutte quelle che sono state ricavate dal tesoro della “nostra buona vecchia tradizione” (*aus dem “guten alten” Schatz*), sono cariche di senso fino

a scoppiare (*ist zum Bersten voll*). Una generazione come la nostra, che si fa nuovamente carico della parte più fertile della nostra tradizione (*unsere heiligen Tradition*) – della sua lingua, intendo – non potrà, ancorché lo auspichi ardentemente, vivere senza tradizione. Quando l'ora verrà in cui la *potenza* (*Macht*, in corsivo) nascosta al fondo della lingua ebraica nuovamente si *manifesterà* (*entfalten wird*, in corsivo), in cui il “detto” (*das Gesprochene*) della lingua, il suo contenuto (*Inhalt*), riprenderanno forma (*Gestalt*), il nostro popolo si troverà nuovamente di fronte a questa tradizione sacra, segno stesso della scelta da intraprendere (*wird jene heilige Tradition wieder als entscheidendes Zeichen vor unser Volk stellen*; ciò deve compararsi con il testo di Heidegger citato in precedenza: il popolo, il segno da interpretare, la decisione e la vendetta della storia). Allora dovrà sottomettersi o scomparire (*sich zu beugen oder unterzugehen*: sprofondare nell'abisso). Perché, al cuore di questa lingua in cui non cessiamo di evocare, in mille modi, Dio – facendolo così ritornare [*in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird*: Dio è in tal modo supplicato, scongiurato, invocato quando lo richiamiamo a sé, facendogli fare ritorno, Dio *revenant*], in qualche modo, nella realtà della nostra vita –, Dio stesso, a sua volta, non resterà silenzioso (*wird [...] nicht stumm bleiben*).

Dio parla nella lingua, la sua voce è sigillata, in deposito, in riserva nella lingua sacra che contiene, quale firma, il giuramento dell'alleanza o della fede che noi leghiamo a Dio.

Il “detto” (*das Gesprochene*) è racchiuso nel tesoro della lingua sacra. È il detto di Dio o il detto delle frasi per le quali abbiamo espresso la nostra fede, giurato e prestato giuramento a Dio. Il contenuto di questa parola nascosta riprenderà forma, essa si ridesterà e Dio parlerà di nuovo, noi gli risponderemo con le stesse parole. Udire e dire le parole, ascoltarle, è una sola e medesima esperienza che rinnova l'alleanza. Allora ci si sottometterà alla legge della lingua nella quale la forma della parola non sarà più, non sarà in verità mai stata separata dal suo senso. Il senso riprenderà forma nella manifestazione, esso si ridesterà e si rivelerà.

Ma l'interpretazione della lingua implica qui che la separazione fra contenuto e forma (*Inhalt/Gestalt*) non ha luogo nella lingua. Più esattamente, essa ha luogo soltanto nella degradazione che contamina la lingua per mezzo [*par*] della non-

lingua, del *volapück* o dell'esperanto. Si ritrova qui la critica di Benjamin alla semiotica o al semiotismo ch'egli pure chiama "borghese", con le sue opposizioni tradizionali: sensibile/intelligibile, forma/senso, contenuto/forma, significato/significante, le quali si comprendono nella loro tradizione platonica o nella loro modernizzazione, quella dell'*Aufklärung*, per dirla in breve. Tutte queste dissociazioni mediatizzano, mettono a disposizione i mezzi e strumentalizzano la lingua. Questi sono altresì dei mezzi, essenzialmente dei mezzi destinati a ridurre al silenzio la parola di Dio, il nostro discorso a Dio. Essi assordano, essi ci rendono sordi alla parola sacra o, che è lo stesso, riducono Dio al mutismo. Essi reprimono o, se preferite, rimuovono (ma la rimozione è ancora una categoria psico-scientifica, positivista, dunque mutuata da uno spazio secolare e fondamentalmente semiotista) qualcosa come una congiura fra Dio e noi. Questa lingua sacra è la con-giura stessa.

La lingua di cui parla la filosofia, nella misura in cui quest'ultima vive delle opposizioni che abbiamo appena richiamato, è una lingua di sordo-muti. Il ritornare, oltre la filosofia, a quest'essenza parlante della lingua sacra, è passare attraverso la scrittura sacra che tiene in serbo la parola di Dio, la voce di Dio, e questo ritorno non è niente di meno che una rivoluzione, la rivoluzione stessa – e dobbiamo comprendere questa parola di Scholem, nelle ultime righe della sua confessione, come la parola del ritorno e come il nome di questo movimento politico, più politico, in quanto rivoluzione della lingua, dei *topoi* politici che, come ad esempio il problema arabo, occupano i discorsi cosiddetti politici dell'epoca in Palestina. Al pari d'ogni rivoluzione politica, questo ritorno contraddistingue il momento del giudizio, l'istanza d'un tribunale (*Gericht*). Il giudizio finale (*Das jüngste Gericht*) ha valore d'apocalisse. Quest'apocalisse è nominata nelle ultime righe che hanno la forma d'una preghiera, d'un enunciato non teorico, non constativo, che non giudica nel momento in cui annuncia il giudizio:

Ma tale ineluttabile rivoluzione del linguaggio (*Diese unausbleibliche Revolution der Sprache*), in cui la Voce si farà udire nuovamente, è l'unico soggetto di cui mai si parli in questo paese. Poiché coloro che avevano avviato l'impresa di risuscitare la lingua ebraica, non credevano affatto alla realtà del Giudizio a cui ci sottomettono tutti [*uns beschworen*, ancora: ci convocano, ci chiamano, ci assegnano]. Voglia il cielo che la leggerezza (*Lichtsinn*) con cui siamo stati trascinati su questa strada apocalittica non ci conduca alla perdizione [*Verderb*: alla corruzione che inabissa].

Per terminare, non insisterò sull'equivoco di questa conclusione. L'abbiamo già analizzato: la perdita è il meritato castigo per aver secolarizzato, profanato, perduto, insomma compiuto l'impossibile stesso? O è invero il contrario, il ritorno terrificante del sacro? E in che cosa consisterà infine il castigo?

Menzionerò qui l'ipotesi di Mosès che mi pare interessante ed illuminante per più ragioni. Per prima cosa perché essa interseca una lettura interna di Scholem da un lato con dei motivi benjaminiani (la protesta contro la strumentalizzazione della lingua) e dall'altro con dei motivi psicanalitici (rimozione e ritorno del rimosso). In secondo luogo perché essa ci può permettere di formalizzare i dati d'un problema generale che lascerò aperto, in conclusione: in che cosa una sorta di spiegazione, diciamo per fare in fretta psicanalitica, psicanalitico-storica, dunque di tipo scientifico, dipendente da un razionalismo moderno, da una nuova determinazione della soggettività storica articolata attorno ad una teoria del segno, perché per l'appunto una tale spiegazione, all'inizio inammissibile a causa dell'assiomatica di questa confessione, permette di affilare il paradosso nel quale sarei tentato di dire troppo rapidamente che abitiamo oggi? Quale sarebbe questo paradosso? Un pensiero della lingua, un'esperienza della lingua che permette di decostruire le opposizioni filosofiche che dominano un semiotismo ereditato al contempo dal platonismo e dall'Illuminismo può, facendo avanzare una critica della critica e facendo progredire al di là dei limiti dati d'una certa scientificità, far correre il rischio – che è insieme scientifico,



filosofico e politico – d'una rejezione della scienza, della filosofia, per non dire del rischio nazionalista?

Ecco dunque questo passo di Mosès, a partire dal quale tali problemi possono ricevere una nuova luce:

Nel testo del 1926, pare che Scholem intenda dire che l'uso incontrollato della lingua ebraica implica, in qualche modo, il rischio d'una "magia pratica" involontaria [Mosès ha appena presentato l'esposizione di Scholem dedicata alla teoria del linguaggio di Abulafia, il cabalista spagnolo]. In effetti, quella dimensione simbolica dell'ebraico che i testi sacri preservano, va scomparendo a vantaggio di un impiego meramente utilitario della lingua. Certo, nel nostro mondo desacralizzato, non si tratta più di una consapevole manipolazione delle virtualità magiche del linguaggio per ottenere un qualche beneficio personale. Ma, quando un'intera società perverte la lingua della propria tradizione religiosa finalizzandola a scopi puramente materiali, quando ne fa un mero strumento al servizio di propri interessi immediati, essa riassume – senza saperlo – l'atteggiamento dei maghi di un tempo. "Vulgare imitazione" della lingua dei testi sacri, l'ebraico moderno ha svuotato le antiche parole del loro significato simbolico e religioso, per ridurle a semplici indicatori della realtà materiale. Secondo Scholem, però, i significati simbolici continuano a vivere al fondo del linguaggio o – se si vuole – nell'inconscio di quella cultura che pretende di negarli. La questione è, allora, sapere se non accadrà, un giorno, un "ritorno del rimosso", in cui i contenuti religiosi si ripresenteranno, in una forma oggi – certo – imprevedibile, ma che rischia di essere – per impiegare un'espressione che Scholem non avrebbe usato, ma che pare adeguata a tradurne il pensiero – quella di una nevrosi collettiva.

"Il giorno in cui la lingua si rivolterà contro coloro che la parlano": questa formulazione, in cui la teoria mistica del linguaggio si fa escatologia, riepiloga l'intenzione del testo che Scholem dedica a Franz Rosenzweig. Se i significati simbolici che la lingua sacra preserva rischiano – quando torneranno alla luce – di rivelarsi funesti e distruttivi, è – paradossalmente – perché essi sono, in sé, privi di un contenuto identificabile. Per la mistica ebraica, infatti, la dimensione semantica del linguaggio emerge soltanto nell'esercizio del discorso da parte dell'uomo; la specificità dei significati è legata alla molteplicità che caratterizza il mondo materiale in cui l'uomo, creatura finita, è immerso. Il linguaggio divino, invece, quale si rivela nel

testo della Torah, e soprattutto nella sua tessitura mistica segreta, è di una tale generalità, che si presenta – piuttosto – in forma di strutture astratte (corrispondenti ai nomi di Dio e alle loro diverse combinazioni). Queste strutture non trasmettono alcun senso determinato, e perciò limitato, ma sono portatrici di un'infinità di possibili interpretazioni. Dire che la Torah è un testo divino significa che essa è infinitamente aperta all'interpretazione. Nulla lascia prevedere come verranno interpretati “i nomi e i segni di un tempo” – oggi svaniti nell'inconscio della cultura secolare – il giorno in cui emergeranno di nuovo alla luce. Ma è grande il rischio, secondo Scholem, che il loro ritorno – dopo un lungo periodo di rimozione collettiva – assuma la forma di un'esplosione anarchica di forze religiose incontrollate[19].

## NOTE

[1] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[2] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[3] Cfr. W. Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916), in *Mythe et violence*, tr. e pref. di M. de Gandillac, Paris, Denoël, “Dossier des Lettres Nouvelles”, 1971, pp. 79-98 [Id., *Über die Sprache überhaupt und über der Sprache des Menschen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II t. 1, a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 140-157; tr. it. di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 177-193].

[4] Cfr. S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 262 [N.d.T.].

[5] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[6] Ivi, p. 278.

[7] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[8] Il termine “cripta” ha ricevuto da J. Derrida una connotazione affatto peculiare a partire dalle pagine – cui si fa rimando – di Fors, saggio introduttivo all’opera di N. Abraham e M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbier de l’Homme aux Loups*, Flammarion, Paris 1976; tr. it. di M. Ajazzi Mancini, *F(u)ori*, in N. Abraham, M. Torok, *Il Verbario dell’Uomo dei Lupi*, Liguori, Napoli 1992, pp. 47-97 [N.d.T.].

[9] Cfr. S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 262 [N.d.T.].

[10] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[11] Cfr. Ivi, p. 262 [N.d.T.].

[12] Cfr. Ivi, p. 261 [N.d.T.].

[13] Rispettivamente: “colpo”; “inchiodare”; “frantumare”. Alla nozione di “*Geschlecht*” in Heidegger Derrida ha dedicato due importanti contributi: *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* (1983); *Le main de Heidegger (Geschlecht II)* (1985), in Id., *Psyché. Inventions de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 2003; tr. it. di R. Balzarotti, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica; La mano di Heidegger (Geschlecht II)*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 15-38 e pp. 39-79 [N.d.T.].

[14] I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VIII, a c. di O. Külpe, Georg Reimer Verlag, Berlin 1917, pp. 117-333: 225; tr. it. di G. Garelli, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 228 (§ 57) [N.d.T.].

[15] I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. di M. Foucault, Vrin, Paris 1970, p. 75 [Id., *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 206; tr. it. pp. 205-206].

[16] I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 206; tr. it. p. 206 [N.d.T.].

[17] S. Mosès, *Linguaggio e secolarizzazione*, cit., p. 261 [N.d.T.].

[18] Cfr. Ivi, pp. 261-262 [N.d.T.].

[19] Cfr. Ivi, pp. 277-278 [N.d.T.].



**Jacques Derrida** (El Biar 1930 - Parigi 2004) è uno dei più importanti filosofi contemporanei. Dal 1984 è stato direttore di studi all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. Tra i suoi testi più celebri si ricordano: *Della grammatologia* (1967), *La scrittura e la differenza* (1967), *Margini della filosofia* (1972), *Glas* (1974), *Il segreto del nome* (1993), *Politiche dell'amicizia* (1994). Per i tipi di Mimesis sono usciti: *Il tempo degli addii* (2006), *Incondizionalità o sovranità* (2008), *Al di là delle apparenze* (2010) e *Firmatoponge* (2010).